

Ph. U.

339

n

Ph. U. 339 n

Die
Lehre von der zweifachen Wahrheit.

Ein Versuch
der Trennung von Theologie und
Philosophie im Mittelalter.

Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen
Philosophie

von

Dr. Max Maywald.

Berlin, 1871.

Verlag von F. Henschel.

Oranienstr. 107.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Lehre von der zweifachen Wahrheit

Ein Versuch

der Trennung von Theologie und
Philosophie im Mittelalter

Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen
Philosophie



Berlin 1871.

Verlag von E. Neumann

15 B

I n h a l t.

	Seite
Einleitung	1
Kapitel I. Die Lehre im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert	4
Kapitel II. Die Entstehung der Lehre von der zweifachen Wahr- heit	25
Kapitel III. Geschichte der Lehre vom 15. bis 17. Jahrhundert	37

Inhalt

Einleitung	1
Kapitel I. Die Lehre in den ersten und zweiten Jahrhunderten	7
Kapitel II. Die Entstehung der Lehre von der ewigen Strafe	25
Kapitel III. Geschichte der Lehre von der ewigen Strafe im 17. Jahrhundert	37

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit soll ein Moment in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters behandeln, welches, soviel der Verfasser weiß, nur hier und da in philosophischen oder dogmenhistorischen Werken obenhin erwähnt, von Wenigen in seiner ganzen Ausdehnung und Wirkung erkannt ist, doch aber Bedeutung genug haben dürfte, um einer ausführlicheren Darstellung ein tieferes Interesse zu verleihen.

Die Lehre von der zweifachen Wahrheit des Inhalts, daß etwas in der Theologie wahr sein könne, was es nicht ebenso sei in der Philosophie und umgekehrt, hat etwas Auffallendes in einem Zeitalter, wo Theologie und Philosophie, wie Hegel sagt ¹⁾, als eins gegolten haben, und wo die Herrschaft der kirchlichen Auctorität und Tradition fast unbedingte Anerkennung gefunden hatte. Wenn solche freilich oft durch Häretiker und Sectierer in Frage gestellt worden ist, so hat diese Lehre doch eine viel größere Wichtigkeit und beansprucht eine größere Theilnahme, als jene von der Lehr- und Glaubensnorm abweichenden Meinungen. Denn indem sie ganz und gar abweicht von den Principien der Scholastik, ja sogar diese grundsätzlich aufhebt, allerdings nicht ohne den Makel der Häresie zu empfangen, antecipiert sie fast

¹⁾ Gesch. d. Philos. III, p. 151.

die moderne Unterscheidung und Trennung zwischen Philosophie und Theologie. Daß aber diese Unterscheidung, nach Fr. Chr. Baur's Ansicht ¹⁾, den Uebergang in die moderne Zeit ankündige, „als man meinte, daß für die denkende Vernunft etwas wahr sein könne, was es nicht sei für die Theologie“, das ist doch nicht ganz genau. Schon im 13. Jahrhundert taucht diese Lehre auf; von der Kirche verdammt, von Philosophen immer von Neuem ausgesprochen und bekämpft, erhielt sich bis zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften, verschwand dann, nachdem sie noch einmal von einer gewissen Schule stark betont war, von anderen Interessen verdrängt, um endlich in der modernen Philosophie ihren Abschluß zu finden.

Die Lehre von der zweifachen Wahrheit ist ein Denkmal des freiforschenden Geistes, der bemüht ist, trotz der ihn beengenden Fesseln der Auctorität sich ein freies, weites Gebiet zu schaffen; sie zeigt dem Historiker, wie der Mensch in Zeiten der Geistesknechtschaft und Denkunfreiheit sich dennoch ein Feld zu erobern weiß, wo er den Gesetzen des Denkens genügen kann; wie er Ausflüchte findet, Subtilitäten und Distinctionen, um den Schranken zu entgehen, die man ihm gezogen hat. Daher ist es nur im Allgemeinen richtig, daß im Mittelalter die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß es nur Eine Wahrheit gäbe, eine Einheit, die aus der Herrschaft der Theologie über alle anderen Wissenschaften folgte; es kann nur im Allgemeinen zugegeben werden, daß Philosophen und Theologen sich nicht des inneren Gegensatzes ihrer Disciplinen bewußt geworden sind, daß somit der immanente Widerspruch der Scholastik nicht gefühlt worden ist, so lange sie in Blüthe stand. Gerade in ihrer Blüthezeit ist die in Frage stehende Lehre schon in Kraft und wohl ein nicht unerhebliches Moment gewesen, das viel zur Auflösung der Scholastik beitrug. Und wenn auch der eigentliche Verfall dieser merkwürdigen Art zu philosophieren erst mit Wilhelm von Occam

¹⁾ Dogmengeschichte, Vorles. II, p. 212.

begann — die Vorboten desselben zeigten sich schon vor ihm im Schofse der Schule, welcher er selbst angehörte, in der Lehre von der zweifachen Wahrheit.

Wir finden sie hauptsächlich in zwei Ländern ausgesprochen, zu Zeiten, wo jedes derselben vorzugsweise der Sitz scholastischer Weisheit war, in Frankreich und Italien. In jenem besonders im 13. Jahrhundert, in diesem, als die Wissenschaften wieder aufzuleben begannen. Paris und Padua waren die Stätten, in welchen jene Lehre ausgesprochen wurde, und die Stimmen von Bischöfen, welche eifrig für katholische Glaubenseinheit und römischen Absolutismus wirkten, vermochten ebenso wenig wie die Briefe und Ermahnungen der Päpste selbst sie zu unterdrücken. In Paris, dem Hauptsitz orthodox scholastischer Philosophie von Alters her, so oft von den Zeitgenossen als Bollwerk des Glaubens gepriesen, als der Born aller Weisheit, als der Baum des Lebens im irdischen Paradiese, die Leuchte im Hause des Herrn, Paris, vor dem Aegypten, vor dem Athen, ja jede Stadt, in der einst Wissenschaften blühten, weichen müsse ¹⁾ — in Paris gerade war es, wo der giftige Same einer Lehre ausgestreut wurde, welche die ganze Scholastik im Princip in Frage stellte. Glaube und Wissen sind zu trennen; Theologie und Philosophie in ihren Lehren beide wahr, doch nur relativ; jeder von beiden Wissenschaften mit ihrer Wahrheit ist ein gesondertes Gebiet anzuweisen — das war der Sinn jenes Satzes einer zweifachen Wahrheit. Und in Padua, dem letzten Sitz scholastischer Philosophie, hatte sich diese Meinung erhalten, genährt noch und gestärkt von den Gedanken der Renaissance. Um nun die Geschichte der hier zu behandelnden Lehre darzustellen, scheint es zunächst nöthig, die frühesten Spuren und Keime derselben zu betrachten.

¹⁾ Vergl. Hurter, Gesch. Papst Innocenz III. Hamburg 1834 — 42. I. p. 12.

Kapitel I.

Die Lehre im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert.

Anfänge der Lehre. — Simon von Tournay. — Die Lehre in Paris. — Albert der Große. — Duns Scotus. — Raymund Lull. — Wilh. v. Occam.

In dem Sammelwerk des Charles du Plessis d'Argentré¹⁾ finden wir „ungefähr um das Jahr 1201“ einen merkwürdigen Bericht des Thomas von Catimpré, aus dessen „*de apibus*“, *lib. II. cap. 48. §. 5. p. 440*, überschrieben „Einige gottlose Aussprüche des Simon von Tournay“, folgenden Inhalts: Der Magister Simon von Tournay, ein zu seiner Zeit ausgezeichneter Dialektiker, der sich eines großen Anhangs unter den Studenten erfreute, soll gegen das Christenthum in öffentlicher Disputation Blasphemien ausgestossen haben, die nichts anderes gewesen seien, als die Rede von den drei Betrügern, die die Welt betrogen. „Drei Männer“, sagte er, „sind es, welche die Welt durch ihre Secten und Glaubenssätze unterjocht haben, Moses, Jesus und Muhammed. Moses hat zuerst das jüdische Volk bethört, an zweiter Stelle Jesus Christus die nach ihm benannten Christianer, und drittens das heidnische Volk Muhammed.“ In welchem Zusammenhange nun diese Rede von den drei Betrügern (*de tribus impostoribus*), die unheimlich durch das ganze Mittelalter schlich wie ein unfassbares Gespenst zum Schrecken der Hierarchie und des frommen Glaubens, wie sie mit unserer Lehre von der zweifachen Wahrheit näher zusammenhängt (indem beide auf gleichen Grundlagen beruhen), wird weiter unten gezeigt werden. Daß aber gerade Simon von Tournay in den Gang un-

¹⁾ *Collectio judiciorum de nov. error. Lut. Par. 1724. I.*

serer Untersuchung gehört, erhellt aus einem anderen Berichte über diesen merkwürdigen Mann bei Matthäus Paris in seiner englischen Geschichte zum Jahre 1201 p. 198: — „Als Simon“, so heisst es dort, „zehn Jahre hindurch Grammatik, Rhetorik und Philosophie in höchst glänzender Weise gelehrt hatte, ... gieng er zur Theologie über, und in dieser Wissenschaft erlangte er bald so bedeutende Kenntnisse, daß er mit vollem Rechte einen Lehrstuhl besteigen konnte. Er las nun mit grossem Scharfsinne, noch scharfsinniger aber disputierte er, indem er die schwierigsten und unerhörte Fragen auflöste. Eines Tages nun, als er fast allzutiefe Gründe aufgestellt und über die Trinität höchst scharfsinnig disputiert hatte, die Schlußbestimmung über diesen Gegenstand aber auf den folgenden Tag verschoben worden war, strömten alle Theologie Studierenden wetteifernd zu Hauf in sein berühmtes Colleg, um die Auflösungen so vieler unentwirrbarer Fragen zu hören. Da bestimmte nun der Magister alle vorher berührten Fragen, die aber allen unlösbar erschienen waren, so klar, in so schöner Form und so katholisch, daß er alle Zuhörer in das grösste Erstaunen setzte. Und nach der Disputation kamen Einige zu ihm, die von dem Magister forderten, daß sie nach seinem Dictat diese Untersuchungen aufschreiben dürften. Darüber von Hochmuth erfüllt, sagte er, indem er die Augen erhob mit unmäßigem Lachen: O Jesulein, Jesulein, wie sehr ich auch in dieser meiner Untersuchung deine Religion gekräftigt und erhöht habe, wahrhaftig, wenn ich es böswillig und als dein Gegner wollte, so würde ich mit noch viel stärkeren Vernunftgründen und Argumenten sie zu schwächen und sie herabsetzend in Mifscredit zu bringen wissen.“ — Es ist schwierig, über diese sonderbare Nachricht zu urtheilen, und in verschiedener Weise ist sie daher aufgefaßt worden. Ja, man ist versucht, das Ganze für eine Fabel zu halten, die entweder die Bettelmönche aus Haß später erfunden haben — und dafür würden die wunderbaren Folgen sprechen, welche erzählt wer-

den, daß nämlich Simon nach seinen frevelhaften Worten sofort der Sprache beraubt worden sei und nur mit Mühe von seinem kleinen Sohne das *pater noster* habe erlernen können — oder welche nur, wie Hase sagt, als Beweis dafür anzusehen sei, „daß man der Scholastik den Uebermuth zutraute, zu meinen, von ihrer Gunst und Dialektik hänge Sein oder Nichtsein des Christenthums ab“. ¹⁾ Heinrich Goethals von Gent (Henricus Gandavensis) zählt nur Simon's Schriften auf, ohne des angeführten Ereignisses Erwähnung zu thun ²⁾, ein Umstand, der gegen die Auffassung desselben als eines rein historischen Factums immerhin Zweifel erregt. — Ueberdies wurde das Wort von den drei Betrügern Vielen zugeschrieben, welche die drei bekannten Religionen als gleichberechtigt auffaßten und damit das Ansehen der Hierarchie untergruben; Averroës, Kaiser Friedrich II., dessen unglücklicher Kanzler Petrus delle Vigne, Arnold von Villeneuve, Bocaccio, Machiavelli, Pomponazzi, Cardanus, Bernhard Ochino, Mich. Servede, Campanella, Giordano Bruno, Spinoza, Hobbes, Vanini sind als Verfasser eines Buches mit jenem Titel genannt worden. Alles dies stellt aber den historischen Kern der obigen Berichte über Simon von Tournay nicht durchaus in Zweifel. Soviel wenigstens scheint doch aus ihnen hervorzugehen, daß um die erwähnte Zeit der Gedanke aufkam, es könne gegenüber der theologisch anerkannten Wahrheit sich eine Meinung geltend machen, die auf der Wahrheit philosophischer Schlussfolgerung beruhe. Wenn Simon von Tournay, wie es in der angeführten Stelle heißt, öffentlich katholisch über christliche Glaubenssätze disputierte, so kann das nur heißen, daß, so lange man sich innerhalb der scholastischen Grenzen hielt, Theologie und Philosophie sich als wesentlich eins zusammenschlossen; erwies man aber insgeheim dieselben Lehren als unwahr, so konnte man dies nicht thun, ohne diese Grenzen zu überschreiten, um nun aus der Philosophie jene „kräf-

¹⁾ Lehrbuch der Kirchengeschichte. Leipz. 1858. p. 335.

²⁾ Fabricius, *Bibl. script. eccles.*

tigeren Vernunftgründe und Argumente“ zu holen, welche die christlichen Sätze widerlegen sollten. So kam man consequent dazu, etwas philosophisch für wahr, theologisch für falsch zu halten, wenn man sich nicht geradezu außerhalb der Kirche stellen wollte.

Die scholastische Methode, nach der man sich für unbegriffene Glaubenssätze bei der Philosophie Raths erholte, die aber mit diesen nicht streiten durfte, hat Manchem in damaliger Zeit nicht ausgereicht. Die sogenannte „natürliche Philosophie“, d. h. die von der Theologie unabhängige, lediglich auf das menschliche Denken gestellte Philosophie schien Hilfe zu gewähren. Einige Gelehrte erfuhren, wie aus einem Briefe Gregor's IX. vom Jahre 1228 hervorgeht, harten Tadel, „weil sie die Theologie auf diese Weise kräftigen wollten“. Wäre ihr Verfahren das scholastische gewesen, das von der Kirche ja allgemein anerkannt war, so wäre ihnen nicht so dringend empfohlen worden, „solchen Thorheiten gründlich zu entsagen, die lautere Theologie zu lehren ohne den Sauerteig weltlicher Wissenschaft und das Wort Gottes nicht zu schänden durch Erdichtungen der Philosophen“ etc. Und wenn hierin eine versuchte Trennung philosophischer und theologischer Wahrheit gerügt zu sein scheint, indem „die Erdichtungen der Philosophen wohl nichts anderes sind, als rein philosophische Sätze, so geht dies noch mehr aus der Verdammung hervor, die der Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, 1240 einigen Sätzen der Art zu Theil werden liefs. Sie heißen „verabscheuungswürdige Irrthümer gegen die katholische Wahrheit, die in einigen Schriften gefunden worden“, welche geradezu aussprachen, daß es nicht bloß Eine Wahrheit gäbe, sondern „daß es viele Wahrheiten von Ewigkeit her gegeben habe, welche nicht Gott selbst wären“. Der Bischof setzte dem entgegen, „daß nur eine Wahrheit von Ewigkeit her gewesen ist, welche Gott ist; und daß keine Wahrheit von Ewigkeit her gewesen ist, welche nicht jene Wahrheit wäre“ ¹⁾.

¹⁾ Argentré, l. c. p. 158.

Wenn nun aus dem Bisherigen das unverkennbare Bestreben hervorgeht, der Philosophie ein selbständiges Gebiet zu sichern, die philosophische Wahrheit nämlich als gleichberechtigt mit der theologischen aufzufassen, so tritt die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit ausgesprochenermassen zu Tage zuerst im Jahre 1247, als der Bischof Odo von Tusculum die Irrthümer eines pariser Lehrers Johann de Brescain verdamnte. Als Letzterer wiederholt aufgefordert wurde, seine Lehren zu widerrufen, entschuldigte er sich damit, daß er seine Sätze nicht theologisch aufgestellt habe, sie vielmehr nur in philosophischem Sinne aufrecht erhielte. Der Legat, welcher eine solche Unterscheidung nicht gelten lassen konnte, erließ nun eine strenge Weisung an die Universität Paris, „daß alle und jeder Einzelne, zufrieden mit den althergebrachten Grenzen der Wissenschaften und Facultäten, welche die Väter gezogen hätten, . . . in der Weise nüchtern und nach dem Beispiel des Apostels verständig sein sollten, daß sie sich nicht durch den Makel der Neuerung oder Vermessenheit schänden möchten“ ¹⁾, wie Johann von Brescain dies thäte.

Von nun an nimmt der Gegensatz theologisch falsch — philosophisch wahr und umgekehrt, eine größere Ausdehnung an; die Acten über diese Verhandlungen haben in der Geschichte der Universität Paris eine wichtige Stelle. Hier war der eigentliche Heerd der so gefährlich erscheinenden Meinung, und eine wiederholte Verdamnung derselben, sowie der Sätze, die mit ihr zusammenhiengen, schien um so dringender geboten, als gerade in Paris ein Zusammenfluß von Studierenden stattfand, der leicht zu noch größerer Verbreitung des schlimmen Irrthums beitragen konnte. Nachdem der Bischof Etienne Tempier bereits im Jahre 1270 derartige Sätze seiner Censur unterworfen, ihr Verbot aber wenig genützt hatte, wiederholte er sein Interdict 1276 mit vermehrter Aufzählung der

¹⁾ Argentré, l. c. ad annum 1247. Vgl. Reichlin-Meldegg in den Heidelberg. Jahrb. der Literat. 1865, p. 411.

ketzerischen Meinungen. Wenn wir nun hier auch solche Sätze mit aufführen werden, die sich nicht unmittelbar auf die Frage von der zweifachen Wahrheit beziehen, so scheint dies doch nöthig zu sein, weil sich später zeigen wird, daß aus ihnen der Ursprung der Lehre mit Wahrscheinlichkeit erwiesen werden kann.

Argentré theilt mit, daß Etienne Tempier auf Veranlassung des Papstes Johann XXI. zu den Irrthümern, „welche er im Jahre 1270 geächtet hatte, noch andere notierte im Jahre 1276“. Bei welcher Gelegenheit dies geschehen ist, erhellt aus einem Briefe des Papstes Johann XXI. an den pariser Bischof Stephanus, in welchem der Pontifex Maximus so schreibt: „Eine Nachricht, die uns gar wenig gefallen will, hat unser Ohr verwirrt und unser Gemüth mit Bitterkeit erfüllt: daß nämlich in Paris gewisse Irrthümer zum Nachtheil des Glaubens hervorgewuchert sein sollen.“ Der Bischof soll nun forschen, von welchen Personen jene Irrlehren ausgegangen seien. Ob solche Nachforschung Erfolg gehabt hat, wissen wir nicht. Das Censorium des Bischofs erfolgte aber in folgender Weise: „Eine Menge hochgestellter und einflußreicher Personen hat, erfüllt von Glaubenseifer, Bericht gegeben, daß einige Studenten der Facultät der Künste in Paris sich vermessen, indem sie die Grenzen ihrer eigenen Facultät überschreiten, gewisse handgreifliche und verdammungswürdige Irrthümer, ja vielmehr Nichtigkeiten und Verrücktheiten in den Collegien als wären sie noch zweifelhaft zu behandeln und zum Gegenstand der Disputation zu machen; — zumal sie vorgenannte Irrthümer durch Schriften der Heiden bekräftigen, welche sie, o der Schmach! anführen, um ihre eigene Unwissenheit zu verdecken, indem sie in einer Weise schliessen, daß sie darauf nichts zu antworten wissen. Damit sie aber nicht das, was sie so gut heißen, anzunehmen scheinen, geben sie darauf verhüllende Antworten; und während sie so die Scylla zu vermeiden suchen, gerathen sie in die Charybdis. Denn sie sagen, daß die in Rede stehenden Meinungen wahr seien nach

der Philosophie, aber nicht nach dem katholischen Glauben, gleich als ob es zwei Wahrheiten gäbe und als ob es im Gegensatz zur Wahrheit der heiligen Schrift eine Wahrheit gäbe in den Aussprüchen verdampter Heiden. Damit nun solche unvorsichtige Rede Einfältige nicht in denselben Irrthum hineinziehe, so verbieten wir Prälaten und Doctoren der heiligen Schrift, nach Bekanntmachung unseres Beschlusses, daß solches und ähnliches geschehe, verdammen auch dergleichen durchaus, indem wir alle diejenigen excommunicieren, welche die vorgenannten Irrthümer oder einen derselben für feststehende Wahrheiten ausgeben oder sich irgendwie vermessen sollten, sie zu vertheidigen oder aufrecht zu erhalten etc. etc.“ — Solche incriminierte Sätze sind zum Beispiel folgende: „Gott ist nicht drei-einig: denn die Dreiheit besteht nicht mit der höchsten Einfachheit. — Gott kann nicht einen ihm ähnlichen erzeugen. Denn was von irgendwem gezeugt wird, hat ein Princip, von dem es abhängt. — Der Intellect ist nicht die Form des Körpers, außer so wie der Schiffer die des Schiffes. — Man braucht nicht um den Glauben zu sorgen, wenn es heißt, etwas sei häretisch, weil es gegen den Glauben sei. — Die zukünftige Auferstehung darf von den Philosophen nicht zugegeben werden, da es unmöglich ist, sie durch die Vernunft auszuspüren. Stephanus setzt hinzu: Eine Irrlehre, da auch der Philosoph seine Vernunft unter den Gehorsam Christi gefangen nehmen muß. — Der Intellect ist einer der Zahl nach. — Entzückungen und Visionen entstehen nicht anders, als auf natürlichem Wege. — Nichts ist zu glauben, als das, was durch sich selbst erkannt wird oder aus dem, was durch sich erkannt wird, erklärt werden kann. — Es ist unmöglich, die Gründe der Philosophie für die Ewigkeit der Welt umzustossen, wir müßten denn etwa sagen, daß der Wille des Ersten (d. h. Gottes) unmögliches in sich schliesse. — Die natürliche Philosophie muß einfach die Neuheit (*novitas* im Gegensatz zu *aeternitas*) der Welt verneinen, da sie sich nur auf na-

türliche Gründe stützt und auf natürliche Ursachen. — Die einzelne Seele ist nicht veränderlich nach der Philosophie, nach dem Glauben ist sie's freilich. — Keine Frage ist mit der Vernunft zu behandeln, welche die Philosophie nicht behandeln und bestimmen dürfte. — Der Mensch darf nicht mit der Auctorität zufrieden sein, wenn er irgendwelche Gewissheit haben will. — Was schlechthin, d. h. auf jede Weise, möglich oder unmöglich ist, ist möglich oder unmöglich nach der Philosophie. — Eine Schöpfung ist nicht möglich, obgleich das Gegentheil festgehalten werden muß nach dem Glauben.“ — Ja, man scheute sich sogar nicht vor Sätzen, wie: „Es wird nichts mehr gewußt wegen des Wissens der Theologie. — Die christliche Religion hindert daran, etwas hinzuzulernen. — Die Weisen der Welt sind nur die Philosophen. — Die Reden der Theologen sind auf Fabeln gegründet. — Fabeln und Falsches sind in der christlichen Religion ebenso wie in anderen.“ —

In einigen der mitgetheilten Sätze ist die Scheidung von Theologie und Philosophie durch die Behauptung einer zweifachen Wahrheit offen ausgesprochen; überall zeigt sich ein scharf ausgeprägter Rationalismus, der nur das gelten lassen will, was der natürlichen Vernunft einleuchtet, was sich auf den natürlichen Causalnexus stützt und aus ihm begriffen werden kann, so daß man zweifeln möchte, ob die Unterscheidung einer doppelten Wahrheit, also die Anerkennung einer Wahrheit auch in der Religion, oder vielmehr in den christlichen Dogmen recht ernst gemeint sei. Wahrscheinlich ist sie nur zum Deckmantel gebraucht worden, unter welchem sich gut den Consequenzen philosophischer Sätze nachgehen liefs. In welcher Weise etwas in der Theologie wahr sei, das die Philosophie verneinen müßte, führten die Anhänger dieser Ansicht nicht weiter aus, sie begnügten sich einfach mit der Aufstellung derselben; wohl aber verfolgten sie das weiter, was sich unter dem Schutze jenes Satzes in philosophischer Forschung ihnen ergab. — Wenn übrigens der Bischof von Paris meinte, daß die von ihm censierte Sätze und nament-

lich die Scheidung: philosophisch wahr — theologisch falsch eine unvorsichtige Rede sei, so ist das ein starker Irrthum des Mannes. In den angeführten Sätzen ist so principiell mit dem Scholasticismus gebrochen, es ist mit so vollem Bewußtsein ausgesprochen, daß der Mensch, wenn er Gewißheit haben, d. h. zu sicheren Erkenntnissen kommen wolle, sich nicht mit der Auctorität begnügen dürfe, mit der Auctorität, ohne deren Kitt das Bestehen der Scholastik unmöglich war, daß von einer Unvorsichtigkeit gar nicht die Rede sein kann. Die häufigen Zusätze: „nach der Philosophie“, die wie bedauerliches Achselzucken aussehende Beschwichtigung: „nach der Theologie ist's freilich falsch“, geben Zeugniß von dem vollen Bewußtsein der Männer, die es wagten, alle Auctorität zu leugnen, ja, wegen des theologischen Wissens — d. h. so lange dies als das allein berechtigte galt — die Unmöglichkeit des Wissens überhaupt auszusprechen. Die Theologie hemmte und verhinderte alle wahre Wissenschaft. — Auch scheinen diese Sätze von Philosophen von Fach ausgegangen zu sein, die sich nicht viel um die scholastische Theologie kümmern mochten; denn aus den kurzen Andeutungen sowohl in der Censur des Etienne Tempier wie in der Erzählung des Matthäus Paris von Simon von Tournay erhellt, daß es besonders Angehörige der Facultät der Künste (*facultas artium* — ungefähr das, was wir heute philosophische Facultät nennen) waren, welche die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit zur Deckung ihrer kirchenfeindlichen Ansichten aufstellten.

Wie ungemein verbreitet zu jener Zeit dieser Rationalismus war, ersieht man schon aus der merkwürdigen Genauigkeit, mit welcher die große Anzahl der Sätze (219 waren es) einzeln aufgeführt und theilweise berichtigt wurden, obgleich sie keineswegs alle wesentlich verschieden sind. Besonders aber läßt sich die große Verbreitung aus dem Umstande schließen, daß zu derselben Zeit, wo in Paris sich die Kirche dagegen erhob, in England durchaus ähnliche Sätze von dem Bischof von Canterbury, Robert von Rilwardbi auf einer oxforder Synode verdammt worden sind. Obgleich ferner Stephan

von Paris schon im Jahre 1271 jede Disputation über die Trinität, Incarnation und ähnliche rein theologische Fragen verboten hatte, und, was besonders hierher gehört, bei Strafe der Excommunication befohlen, „daß, wenn ein pariser Gelehrter eine Frage, die den Glauben und zugleich die Philosophie zu berühren scheint (d. h. recht eigentlich scholastische Fragen), irgendwo zum Gegenstand der Disputation gemacht hat und diese Frage gegen den Glauben entschieden hat (wie das immer geschah, wenn unter dem Schutze des Satzes von der zweifachen Wahrheit freier philosophiert wurde), er von da an aus unserer Societät ausgeschlossen werden soll“, wenn er nicht in drei Tagen widerriefe ¹⁾, — obgleich man sich also um die Unterdrückung des freien philosophischen Gedankens sehr bemühte, fuhren die Anhänger jener Sätze doch fort, sie immer wieder zu behaupten, ohne die oft wiederholten Verdammungen besonders zu scheuen. So wird 1284 erwähnt, „daß fast ebendieselben Artikel, welche Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, früher geächtet hatte, Johannes Pecchamus, Erzbischof von Canterbury, wiederum verdammt, aber mit etwas veränderten Worten ²⁾; und 1285 wurde der Römer Aegidius Colonna, der einige der von Etienne Tempier verdammtten Sätze für wahr gehalten hatte, vom Papst Honorius IV. zum Widerruf“ gezwungen. 1290 endlich erscheinen nach einem Manuscript der Sorbonne ³⁾ in Paris wieder dieselben Irrlehren einer Verdammung würdig.

Aber auch Philosophen von Ruf, anerkannt orthodoxe Scholastiker, hielten es für nöthig, ihre Auctorität gegen die verbotene Lehre geltend zu machen, und das ganze Gewicht ihres Ansehens für die Einheit der kirchlichen Wahrheit in die Wagschale zu werfen. Albert der Große schrieb gegen den in Paris herrschenden Rationalismus seinen *liber determina-*

¹⁾ Argentré, l. c. ad annum 1271, p. 173 ff.

²⁾ Argentré, ad annum 1284.

³⁾ Mscr. 990: *De variis erroribus philosophorum et primo de Aristotele.*

tivus adversus Parisienses, in gleicher Absicht wirkte Thomas von Aquino. Letzterer konnte nach seiner ganzen Richtung nicht anders, als für die kirchliche Auctorität und für den von ihr allein anerkannten Glauben auftreten. Unter dem Einfluß des Aristoteles und seiner jüdischen und arabischen Commentatoren, deren Philosophie er der kirchlichen Orthodoxie durch mancherlei Umdeutung möglichst accommodierte, versuchte er eine Trennung der philosophischen oder natürlichen Theologie von den christlichen Offenbarungslehren. So war in Bezug auf die Trinität z. B. seine Ansicht, die seinen Standpunkt in dieser Beziehung überhaupt kennzeichnet, „daß es unmöglich sei, durch die natürliche Vernunft zur Kenntniß der göttlichen Personen zu gelangen; durch die natürliche Vernunft könne in Bezug auf Gott nur erkannt werden, was sich auf die Einheit des Wesens beziehe; wer aber die Trinität mit Gründen der natürlichen Vernunft zu erweisen trachte, der entsage damit dem Glauben (*Summa theol. I, qu. 32, art. 1*).“ Und wie über die Trinität, urtheilte er auch über die kirchlichen Offenbarungslehren von der zeitlichen Schöpfung, der Erbsünde, der Menschwerdung, den Sacramenten, vom Fegfeuer, von der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht und von der ewigen Seligkeit und Verdammniß. Alle diese Lehren gelten ihm nicht für unvernünftig, aber für übervernünftig. Die natürliche Vernunft kann bei denselben nur die Gründe auflösen, die etwa ein Gegner gegen den Glauben anführt, indem mit ihrer Hilfe gezeigt wird, daß diese Gründe falsch oder doch nicht zwingend seien. Sie kann auch für dieselben einige Wahrscheinlichkeitsgründe auffinden, nie aber aus ihren eigenen Principien den Beweis der Wahrheit jener Dogmen erbringen. Was etwa an erkennbaren Wahrheiten für die natürliche Vernunft übrig bleibt, ist nach Thomas nur „Vorstufe des Glaubens“; diese Wahrheiten werden erst durch den Glauben vervollkommnet, und weil sie von Wenigen nur erkannt werden, sind auch sie von Gott mit-offenbart. Immerhin aber ist es möglich, sie zu beweisen, ein Beweis, der wiederum zur Kräftigung der reingeoffenbar-

ten Wahrheiten dienen soll. Es ist klar, wie der Philosophie hier ächt scholastisch nur die Rolle einer Magd der Theologie zuertheilt wird: die natürliche Vernunft dient dem Glauben (*naturalis ratio subvertit fidei*). ¹⁾

Bei dieser Abgrenzung von Theologie und Philosophie lag dem Thomas eine principielle Trennung, wie sie in der Lehre von der zweifachen Wahrheit enthalten war, vollständig fern. Nicht so dem erstgenannten Gegner der pariser Denkweise, Albert dem GroÙen. Auch er bemüht sich, seine Lehre mit der aristotelischen Philosophie möglichst in Uebereinstimmung zu bringen; doch kann er vor seinem philosophischen Gewissen es nicht ganz verbergen, daß ihm das nicht immer gelungen ist. Bei ihm finden wir das freilich zaghafte Geständniß, daß in der Lehre „des Philosophen“ doch manches enthalten sei, was sich mit den Grundsätzen der Kirche nicht vereinigen lasse. Zur Verhütung durchgreifender Differenzen zwischen beiden ehrlich von ihm acceptierten Auctoritäten trennt auch er Theologie und Philosophie, und diese seine Trennung ist sehr beachtenswerth. Er tadelt in dieser Hinsicht die Sitte, metaphysische Fragen theologisch zu behandeln (*theologizare*); die Philosophen müssen die Welt betrachten „als Ausfluß aus dem nothwendigen Sein vermittelt der obersten Intelligenz, die Theologen dagegen, wie sie dadurch entsteht, daß Gott zuerst die Zweiheit von Himmel und Erde, d. h. von Geistigem und Körperlichem schaffe“; die Philosophie erscheint ihm mehr theoretische Wissenschaft, während die Theologie mehr praktischen Charakter hat. In Sachen, welche zum Glauben und zur Moral gehören, will er dem Augustin mehr als den Philosophen glauben, wenn sie mit einander nicht übereinstimmen. „Wenn aber von der Medicin die Rede ist, so würde ich mehr dem Galen oder Hippokrat glauben, und wenn es sich um Dinge der Natur handelt, glaube ich mehr dem Aristoteles.... (*Sent. II, dist. 13. art. 2.*).“ ²⁾

¹⁾ Vergl. Ueberweg, Grdr. II.

²⁾ Vergl. Erdmann, Grdr.

Indem Albert so den Schwerpunkt der Theologie in die Praxis verlegt, den der Philosophie in das Wissen, in die Theorie und darnach ihre beiderseitigen Aufgaben bestimmt, verdeckt er einen schärferen Widerspruch der beiden Wissenschaften vor seinem Bewußtsein. Es ist aber deutlich, daß er der Lehre von der zweifachen Wahrheit nicht allzufern stand. Hätte er mit seinem Grundsatz Ernst gemacht, dem Aristoteles in Dingen der Natur mehr zu glauben, als den Kirchenvätern, so hätte ihm manches Dogma, wie z. B. die Erschaffung der Welt, die Auferstehungslehre, immerhin von großem praktischen Werthe und in dieser Richtung theologisch wahr erscheinen können; nach aristotelischen Principien aber hätte er eingestehen müssen, wie es jene pariser Häretiker eingestanden haben, daß sie als philosophisch wahr nicht zu rechtfertigen seien. Daß ihm aber ein solcher Gegensatz nicht in voller Schärfe zum Bewußtsein kam, lag wohl zum großen Theil in der immerhin noch mangelhaften Kenntniß des Aristoteles.

Duns Scotus († 1308) hatte eine tiefere Einsicht in den eigentlichen Sinn der aristotelischen Philosophie; daher mußte ihm auch der Gegensatz zwischen kirchlichem Glauben und den Lehren derselben fühlbarer werden. Diejenigen, welche diesen Gegensatz verwischen, indem sie Theologie und Philosophie nicht auseinander halten, erfahren seinen Tadel. In dieser Hinsicht sagt er (*Quaest. in libr. Sentent. II, dist. III, qu. VII Scholium*), „daß es für einen Theologen, welcher von dem Philosophen in dem Princip abweicht, dessentwegen er irgend eine Conclusion festhält, vernünftiger sei, consequent in der Conclusion abzuweichen, als mit ihm in der Conclusion zu irren und von ihm abzuweichen im Princip: denn deswegen hat er selbst geirrt.“ Es ist also nach ihm besser, Princip und Schluß zugleich zurückzuweisen, als ein nichttheologisches Princip zuzugeben und den Schluß zu negieren. Das gilt ihm eben als Vermischung von Theologie und Philosophie. „Denn“, fährt er fort, „auf diese Weise mit dem Philosophen übereinzustimmen, das heißt weder philosophieren

noch theologisch denken: denn wer so thut, hat weder einen Grund, welcher bei dem Philosophen gilt, weil dieser die Conclusion nicht anders zugeben würde, als jenes Princip wegen, noch hat er bei seiner Conclusion ein theologisches Princip, weil es ja gerade ein philosophisches Princip ist, welches er selbst negiert., So habe man sich z. B. der Meinung des Avicenna gegenüber zu verhalten, daß es nur einen Engel in einer Species gäbe. „Denn der Vordersatz, auf den sich dieser Schluß stützt, nämlich daß ein Engel höherer Ordnung einen von niederer schaffe, kann von keinem Theologen oder Katholiken zugegeben werden: deshalb darf auch sein Schluß von keinem Theologen zugegeben werden.“ — Dieses Auseinanderhalten von Theologie und Philosophie führt nun bei Duns Scotus fast zur Trennung beider. So sagt er, daß die Ordnung der Dinge dem Philosophen natürlich erscheine, während der Theologe dieselbe aus dem Sündenfall ableite (*Quodlibeta*, qu. 14). Ferner: nach der Ansicht „des Philosophen“ (Aristoteles, 1 *Eth.* c. 9 u. 10 und 2 *de Anima*) ist die Seligkeit die eigene That des Menschen als solchen; sie besteht in der Speculation nicht über irgendwelche sinnliche Dinge, sondern über die tiefsten Ursachen, nämlich „Gott und die seligen Engel“. Und nach einer Stelle der Metaphysik und nach Avicenna: „Die Seligkeit ist Ziel des Menschen und seine innere Vollendung.“ (*Reportata Paris. Lib. IV, dist. 43, qu. 2 Schol. I.*). Dieses Ziel kann nach Scotus Ansicht jeder auf natürliche Weise erreichen. „Wenn man aber annimmt, daß der Mensch seine Bestimmung nicht in seinem Leben erreichen kann, so sage ich, daß dies nicht durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt ist, da nach dem Philosophen Bestimmung und Seligkeit des Menschen einfach die Speculation ist, die er einfach in diesem Leben erreichen kann, wie das klar ist aus 10 *Ethic.* c. 10 und *l. c.* 3. Denn zu dieser Seligkeit gehören Gesundheit, Glücksgüter u. a. m., was alles dem Menschen nur in diesem Leben zukommt, da die Philosophen niemals von einer andern Seligkeit gesprochen haben, als von derjenigen, welche in diesem Leben erlangt wer-

den kann. Es ist also richtig, daß eine gewisse Seligkeit durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt ist, aber nicht jene, die in einer klaren Anschauung Gottes nach diesem Leben besteht; eine solche wird nur in Folge der Glaubenssätze festgehalten (*Ibid. Schol. IV.*).“ Wie also hiernach Theologen und Philosophen ganz verschieden über die Seligkeit denken, indem jene darunter die jenseitige verstehen, diese aber nur eine diesseitige kennen, so erstreckt sich ferner die Verschiedenheit beider Denkweisen auf die *potentia activa*. Bei der Frage, ob einer jeden *potentia passiva* in der Natur eine eigene *potentia activa* entspräche, sagt er geradezu, daß man darauf anders nach den Philosophen antworten müsse als nach den Theologen. Bei den Philosophen würde es nicht schlechthin wahr sein, daß einer jeden *potentia passiva* in der Natur eine active entspräche, weil die vollendeten Wesenheiten in der Natur geordnet werden, um eine größere passive Vollkommenheit zu haben, als in ihnen durch eine active Potenz der Natur sein könnte. — — Nach den Theologen ist jener Satz falsch — —, da die Natur in den höheren Daseinsformen einer größeren Vollkommenheit fähig ist, als jene ist, zu der sich nur die Kraft der natürlichen *potentia activa* ausbreitet (*Report. Par. Lib. IV, dist. 43, qu. 3, Schol. IV.* zu Ende).“ — Wie sich nun die Sache selbst auch verhalten mag, der Satz von der zweifachen Wahrheit tritt in diesen Worten offen zu Tage; er liegt auch in der bei Scotus öfter hervortretenden Unterscheidung von *Philosophi* und *Catholici*. Trotzdem er sich in dieser Weise eines principiellen Gegensatzes zwischen Philosophie und Theologie bewußt ist, entscheidet er sich doch nicht für die eine oder andere Wissenschaft; er vermeidet die Nothwendigkeit einer Wahl ähnlich wie Albert. Der Philosophie schreibt er vorwiegend theoretischen Charakter zu, während die Theologie, deren eigentlicher Inhalt Christus sei, mehr praktischen Charakter trage. Ja, er ist dazu geneigt, die Theologie gar nicht als Wissenschaft gelten zu lassen, da sie ihre Hauptsätze nicht streng wissenschaftlich beweisen könne. *Theorem. XIV* führt er alle

Fundamentaldogmen namentlich auf, jeden Satz beginnend mit dem: „es kann nicht bewiesen werden.“¹⁾ Trotzdem müssen diese Sätze festgehalten werden, da sie aus rein theologischen Principien folgen, welche allerdings für andere Wissenschaften keine Geltung haben (*Op. Oxon. Prol. qu. 4, 5*). Und nur, insofern nach diesen Principien innerhalb des theologischen Gebietes folgerecht verfahren wird, kann die Theologie eine Wissenschaft genannt werden. Immer aber trägt sie mehr practischen als speculativen Charakter.

So sahen wir also Albert den Großen zu dem Satze von der zweifachen Wahrheit hinneigen, wir fanden ihn offen ausgesprochen bei Duns Scotus. Wir wenden uns zu dem Hauptgegner dieser Lehre, dem merkwürdigen Raymund Lull († 1315); er war über diese Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit am meisten empört. „Raymundus konnte jene Irrlehre nicht ertragen, nach der die Averroisten sagen, daßs vieles wahr sei nach dem Glauben, was dennoch falsch sei nach der Philosophie, indem sie behaupten, daßs der christliche Glaube unmöglich sei, soweit er eingesehen werden solle, daßs er aber wahr sei, soweit es sich um den Glauben handele, obgleich die so Redenden der Gemeinschaft der Christen zugehörten.“ —²⁾ Lullus hielt mit großer Entschiedenheit daran fest, wenn die christlichen Dogmen von der Vernunft betrachtet, absurd sind und unmöglich zu begreifen, so könnte er sich nicht vorstellen, daßs sie von einem andern Gesichtspunkte aus wahr seien. „Wenn der katholische Glaube unmöglich begriffen werden kann, so ist es

¹⁾ *Non potest probari, Deum esse vivum — sapientem — intelligentem — volentem. — Non potest probari productio personarum divinarum in essentia divina. — Unam personam esse in alia, probari nequit. — N. p. prob., animam rationalem esse immortalem. Per consequens n. p. pr. resurrectio, nec vita aeterna bonorum, nec poena malorum. — N. p. pr., nos nasci cum peccato originali. — N. p. pr. Deum oportere pati propter peccatum homini remittendum. — N. p. pr. Deum oportere incarnari. — N. p. pr. Deum carnem sumpsisse de virgine etc. etc.*

²⁾ *Acta Sanctorum Junii, t. V, p. 667. 677.*

auch unmöglich, daß er wahr ist.¹⁾ In den Jahren 1310—12 stritt Lullus besonders gegen diese Unterscheidung. In seinem Buche „über die Wehklage der zwölf Principien der Philosophie“, Paris 1310, das er Philipp dem Schönen gewidmet hat, führte er nach dem Geschmack der damaligen Zeit für Allegorieen, die Philosophie personificiert ein. Sie beklagt sich über die Irrthümer, welche besonders durch die verdammungswürdige Lehre entstanden seien, daß gewisse Dinge falsch seien nach dem natürlichen Licht der Vernunft, während sie wahr seien nach dem Glauben. Philosophie erklärt feierlich vor den zwölf Principien, daß sie niemals den Wahnsinn eines so großen Irrthums gedacht habe. Uebrigens dürfte man diejenigen gar nicht für Philosophen halten, welche Zwiespalt zwischen der Philosophie und Theologie erträumten. „Denn niemals“, sagt die Philosophie, bin ich etwas anderes gewesen, als die unterthänigste Dienerin der Theologie. Ich sollte für eine Gegnerin des allerheiligsten Glaubens gehalten werden? O ich Unglückliche! Wo sind die gläubigen Männer, die gut unterrichtet und ergeben sind, die mir zu Hilfe kommen? — In ähnlicher Weise stritt der Verfasser der „großen Kunst“ in einer langen Reihe von Schriften gegen die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Hierher gehören sein *liber de reprobatione errorum Averrois*. — *Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de centum syllogismis circa mysterium trinitatis* (1310). — *Liber utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones, quas in fideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam*. — *Declaratio per modum dialogi, edita contra ducentas decem et octo opiniones erroneas aliquorum philosophorum, et damnatos ab episcopo Parisiensi*.²⁾

Doch hat es auch nicht an solchen gefehlt, welche dergleichen Verdammungen für ungerecht erklärten, wie aus den „Bemerkungen zur Censur des Robert Kilwardbi“, *Observ. I.*³⁾

¹⁾ *Acta Sanctorum Junii*, t. V, p. 667. 677.

²⁾ Lullus meint die 1276 von Et. Tempier verdammtten Sätze.

³⁾ Argentré, p. 200.

erhellet, wo die Worte Occams (*dialogorum pars I*) angeführt sind. In England wie in Paris, heisst es dort, habe es Leute gegeben, welche behaupteten, rein philosophische Fragen, die sich nicht auf die Theologie bezögen, dürften von Niemand verdammt werden, „weil der Gelehrte in solchen Dingen frei sein muss, so dass er frei heraussagt, was ihn recht dünkt. Und deshalb, da besagter Erzbischof grammatische, logische und rein philosophische Ansichten verdammt und untersagt hat bei Strafe des Bannes, so war sein Spruch für unüberlegt und unbegründet zu achten.“ — Allerdings bezieht sich Occam hier zunächst nur auf rein philosophische Fragen, namentlich auf logische. Ist es aber erlaubt, in der Logik zu denken, wie es jedem als richtig erscheint, so kommt man in kürzester Zeit auf Resultate, die dem damaligen Glaubenssystem nicht einzufügen waren. Und das haben die censierenden Bischöfe recht wohl eingesehen. Von reiner Philosophie sollte gar nicht die Rede sein, das erschien schon als gefährliche Trennung von der Theologie, deren Magd nur jene sein sollte, das widerstrebte den Grundsätzen der Scholastik. — Nicht zufällig übrigens ist es, dass ein Franziskaner, Wilh. Occam, sich für die Freiheit der philosophischen Speculation erhob; es lässt sich nachweisen, dass es gerade die Schule der Franziskaner war, innerhalb deren die Lehre von der zweifachen Wahrheit wenn nicht entstanden, so doch sehr begünstigt und gepflegt wurde. Schon aus polemischer Absicht. Der Gegensatz der beiden grossen Bettelorden, der Dominikaner und Franziskaner zieht sich seit ihrem Entstehen durch das ganze Mittelalter hindurch; die Geschichte ihrer Kämpfe ist zugleich ein gut Theil der Geschichte der scholastischen Philosophie. Jeder dieser Orden suchte die denkende Welt mit allem Scharfsinne von der Wahrheit der Lehren zu überzeugen, die sie vertrat. Die Jünger des heiligen Dominicus haben von jeher den Ruhm der Orthodoxie zu erhalten gesucht, mit Feuer und Richtschwert haben sie sich darum beworben, sie waren grosse Inquisitoren. Bei den Söhnen des wunderlichen Heiligen von Asisi aber fand sich eine grössere Freiheit des Denkens: Na-

men wie Duns Scotus, Alex. Hales, Wilh. Occam bezeugen das. Die Kirche indessen schloß sich eng an Thomas von Aquino an und vertritt im Wesentlichen noch heut seine Richtung. Was Wunder also, wenn die Franziskaner sehr geneigt waren, eine Lehre zu acceptieren, welche die Denkfreiheit zu begünstigen schien! Diese Neigung finden wir durch eine Notiz bei Argentré zum Jahre 1240 bestätigt, der die Worte des Matthaeus Paris (*Histor. anglic. ad annum 1243 p. 593*) anführt: „Auch fiengen zu jenen Zeiten Lehrer der Theologie, vorzüglich jedoch die Lectoren der Predigermönche und Minoriten an, scharfsinniger und erhabener zu disputieren, als es geziemte oder nützlich war. Indem sie sich nicht scheuten, Berge zu berühren, bemühten sie sich, die unergründlichen Geheimnisse Gottes unbedacht zu durchforschen.¹⁾“

Und später bei Occam († 1347) trat die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit in einer Weise auf, die merkwürdig genau mit der Form zusammenstimmt, in welcher im 15. Jahrhundert in Italien diese Lehre erschien. Indem er offen aussprach, daß es unmöglich sei, die Vernunftgemäßheit der katholischen Dogmen rationell zu erweisen, daß also die Dogmen philosophisch keine Wahrheit beanspruchen dürften, beruft er sich wiederholt und ausdrücklich auf die Auctorität der Kirche, aus welcher also die Wahrheit eben derselben Sätze theologisch folge. Er stellt geradezu den Grundsatz auf: „Es darf nichts gesetzt werden, was nicht evident aus dem, was in der heiligen Schrift überliefert ist, folgt, oder nach der Bestimmung der Kirche; um ihrer Auctorität willen muß jede Vernunft gefangen genommen werden²⁾ — oder die Formel: „Ich sage das nur wegen der Auctoritäten der Heiligen, nicht aus irgend einem Vernunftgrunde.“³⁾ Und in seinem „Tractat über das Sacrament des Altars“ verwahrt er sich auf dieselbe Weise gegen ein zu fürchtendes Einschreiten der Kirche, wie später die italienischen Philoso-

¹⁾ Vgl. Hauréau, *de la philosophie scolastique*, p. 214 f.

²⁾ *In sentent. lib. I, dist. II, qu. I.*

³⁾ *L. c. lib. III, qu. 8.*

phen in Padua ¹⁾): Ich schicke eins voran: was ich etwa sagen möge unter welcher Form der Worte es immer sei, was auf irgend eine Weise gegen einen Ausspruch in der heiligen Schrift angeführt werden kann, oder gegen eine Bestimmung und Lehre der Kirche oder der Heiligen, oder gegen eine Meinung der Lehrer, welche von der Kirche anerkannt sind, so will ich das nicht sagen in der Weise der Zustimmung, sondern nur es anführend in der Person jener, welche auch die Meinung behandeln, mag nun jene Meinung wahr, oder falsch sein, katholisch oder häretisch, oder irrthümlich, weshalb ich, wenn ich dergleichen Worte spreche, das zu sagende und Aehnliches nicht in meiner Person sage, sondern ich will es in der Person derer, die solche Ansicht haben, aufgefaßt wissen.“ Ob aber seine eigentliche Meinung nicht vielmehr auf Seiten der Philosophie allein stand? Man möchte es fast glauben. Seiner ganzen Richtung nach konnte er die Theologie gar nicht als Wissenschaft gelten lassen. Denn wenn ihm alles Wissen zuletzt nur auf innerer oder äußerer Erfahrung beruht, so gibt es für den Menschen kein eigentliches Wissen von Gott, wenigstens kein auf natürlichem Wege erworbenes. So fehlt der Theologie die Grundlage, auf der sich eine Wissenschaft aufbauen kann, die Anschauung; es fehlt ihr auch die Form der Wissenschaft, der strenge Beweis. An die Stelle des Beweises tritt bei Occam die Auctorität, viele Sätze sind ihm nur wichtig als theologische Ausdrucksweise (*theologice loquendo*). In den hundert Conclusionen seines *Centilogium theologicum* zeigt er die Unsicherheit der Beweise für Dogmen, wie die Existenz Gottes, seine Einheit, Unendlichkeit, und daß Glaubenssätze, wie die von der Trinität, Schöpfung, Menschwerdung, wie der sacramentalen Gegenwart des Leibes Christi zu Folgerungen führen, welche den anerkannten Sätzen der Vernunft widersprechen. Was wir bei Albert dem Großen andeutungsweise, bei Duns Scotus vorübergehend ausgesprochen

¹⁾ Siehe darüber unten; vgl. namentlich Cremonini.

fanden, daß etwas für den Theologen wahr sein könne, was der Philosoph nicht anerkennen könne, daß ist bei Occam durchgehende Ueberzeugung. Da will es denn einem schwer ankommen, ihn mit Erdmann für „einen aufrichtigen Aristoteliker und gläubigen Katholiken“ zu halten. Ob in den Sätzen des Centilogiums mit Rettberg und Baur Ironie zu finden ist, oder Scepticismus, ist schwer zu entscheiden. Seine Aufrichtigkeit scheint doch verdächtig, wenn er auch sagt, daß er nichts aufrecht erhalten werde, was nicht die römische Kirche festhält und lehrt, wenn er einige physische Lehren einfließen lasse — „denn alles was die römische Kirche glaubt, das allein und nichts anderes glaube ich *vel explicite vel implicite*.“ Aber dergleichen versicherte er so oft, so häufig erklärte er seine gänzliche Unterwerfung unter die kirchliche Auctorität, daß schon deshalb der Ernst dieser Aeufserungen zweifelhaft erscheint, und um so mehr, da Occam sonst sehr freimüthig gegen dieselbe Auctorität auftrat, die er hier so sehr in Schutz nimmt. Es scheint aber, als wolle er auf diese Weise nur seinen Zweifel an der Wahrheit der Kirchenlehre verbergen, um den Verfolgungen der Inquisition zu entgehen. Aber gerade damit, daß er die unbedingte Unterwerfung der *ratio* unter die *auctoritas* forderte, sprach er das Irrationale des Auctoritätsglaubens aus und zeigte so, daß theologisch, eben weil es die Kirche will, deren Sätze wahr seien, philosophisch aber von solcher Wahrheit nicht gesprochen werden könne.

Ehe wir nun dazu übergehen, die weiteren historischen Nachweise der Lehre von der zweifachen Wahrheit zu geben, wie sie sich namentlich bei den italienischen Philosophen des 15. und 16. Jahrhunderts zeigte, wollen wir bei dem bisher Gegebenen stehen bleiben, um die Frage nach der Entstehung dieser Lehre zu beantworten.

Kapitel II.

Die Entstehung der Lehre von der zweifachen Wahrheit.

Geschichtlicher Zusammenhang. — Die religiösen Lehren des Averroës. — Die Idee der Religionsvergleichung. — Einfluß der Hohenstaufen.

Um die Entstehung der Lehre von der zweifachen Wahrheit zu begreifen, sehen wir noch einmal auf die 1240, 1270 und 1276 zu Paris verdammten Sätze zurück. Aussprüche wie: der Intellect der Menschen ist ein und derselbe der Zahl nach — die Welt ist ewig — die Seele, welche die Form des Menschen ist, wird vernichtet mit Vernichtung des Körpers — gehören entschieden dem Averroismus an, d. h. dem von Averroës umgedeuteten Aristotelismus. Diese Sätze fanden in dem schon erwähnten *liber determinativus ad Parisienses* Alberts des Großen heftigen Widerspruch; derselbe Philosoph unternahm auf Befehl des Papstes Alexander IV. eine Bekämpfung des, wie Albert bezeugt, damals weit verbreiteten Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschen-seelen behauptet, in dem „Tractat über die Einheit des Intellects gegen die Averroisten (*op. t. V, p. 218 ff.*)“ um 1255; Thomas von Aquino bekämpfte dieselben Ansichten in dem Buche „gegen die Averroisten“. Darnach haben wir in den Schriften des Ibn-Roschd und in dem Einfluß dieses Philosophen den Grund der Lehre von der zweifachen Wahrheit zu suchen. Wenn dies schon einfach aus dem äußeren Zusammenhange hervorgeht, indem diese Lehre stets in Verbindung mit averroistischen Sätzen erscheint, so weist außerdem Raymund Lull direct darauf hin, daß in der arabischen Philosophie ihr letzter Entstehungsgrund liege. Seine Bücher, in wel-

chen er sie bekämpft, sollen zugleich den Averroismus widerlegen. ¹⁾ Wahrscheinlich sind auch in der Censur des Stephanus von 1276 in den Worten: „zumal da sie vorbesagte Irrlehren mit den Schriften der Heiden unterstützen, welche sie, o der Schmach! zur Verdeckung ihrer eigenen Unkenntniß anführen —“ unter den Heiden die arabischen Philosophen gemeint. Daß nun der Arabismus, jene aristotelische Philosophie versetzt mit neuplatonischen und theosophischen Elementen, einen großen Einfluß namentlich zur Entstehung antikirchlicher Meinungen gehabt habe, ist ganz unbezweifelt; ob aber gerade unsere Lehre von doppelter Wahrheit aus ihm entstanden, das könnte in Frage gestellt werden durch die Meinung, daß sie ihren Grund vielmehr habe in der aristotelischen Philosophie selber, als in den arabischen Uebersetzungen des Stagiriten, in welchen besonders der Arabismus enthalten ist. Daß es aber gerade averroistische Uebersetzungen waren, welche diesen Einfluß ausübten, freilich mit Zugrundlegung aristotelischer Lehren, daß somit die oben angeführten Zeugnisse, namentlich des Lullus, richtig sind, läßt sich nachweisen von den ersten Keimen der Lehre von der zweifachen Wahrheit an.

Wir fanden diese Keime in dem, was über Simon von Tournay erzählt wird, dem die Consequenzen philosophischer Grundsätze anders lauteten, als es die Harmonie mit dem kirchlichen Lehrgebäude erfordert hätte, ohne jedoch öffentlich davon abzuweichen. Es ist vielleicht wahr, daß ein Einfluß von averroistischen Ideen auf die Denkweise dieses Mannes nur in beschränktem Maße stattgefunden hat; auch ist Ibn-Roschd 1198 gestorben, und um 1200 schon trat Simon von Tournay mit seinen Ideen auf. Wenn man aber erwägt, daß Averroës seinen Tractat „über den wahren Sinn der religiösen Dogmen“ schon 1179 abgefaßt und vorher bereits ein ähnliches Werk „über die Uebereinstimmung der Religion mit der Philosophie“ — Schriften, aus welchen, wie wir unten

¹⁾ Vergl. oben p. 20.

sehen werden, die Ansicht von der zweifachen Wahrheit wohl leicht entstehen konnte —, so wird ein solcher Einfluß bei Simon von Tournay schon weniger zweifelhaft. Zumal, wenn man bedenkt, in wie unglaublich kurzer Zeit sich in jener Periode Schriften ausbreiteten, welche die Wifsbegierde in so hohem Maße zu befriedigen versprachen. Mit ungemeiner Schnelligkeit zogen solche Bücher, wie Uebersetzungen des Aristoteles namentlich, von einem Ende Europa's bis zum andern; die Troubadours waren in weniger als einem Jahrhundert fast in alle europäischen Sprachen der civilisierteren Stämme übersetzt. Werke, die in Marocco oder Cairo geschrieben waren, las man nicht lange darauf in Paris und Cölln. Bekannt ist, eine wie wesentliche Rolle die Juden dabei spielten, welche als die natürlichen Vermittler zwischen Arabern und Christen, als Uebersetzer thätig waren. Nach alledem also wäre es wenigstens nicht unmöglich, daß Simon von Tournay von Averroës beeinflusst war, eine Vermuthung, die noch durch den Umstand an Kraft gewinnt, daß man dem Simon dieselbe Rede „von den drei Betrügern“ in den Mund legen konnte, welche sich bei Averroës, in nicht so schroffer Fassung zwar, doch dem Sinne nach, sicher findet. Auch ist es so gut wie sicher, daß zu derselben Zeit Amalrich von Bena und sein Schüler David von Dinant von arabischen Ideen mit bestimmt waren. — Ein sicherer Einfluß des Ibn-Roschd scheint aber schon wenige Jahre später durch die Verhandlungen der pariser Synode 1209 erwiesen, welche über Amalrich und die Amalricaner den Bann aussprach und diesem Urtheil hinzufügte: „Auch sollen weder die Bücher des Aristoteles über die natürliche Philosophie, noch deren Commentare in Paris öffentlich oder heimlich gelesen werden.“¹⁾ Ist aber wirklich diese Sentenz nach dem Wortlaute gegen die Bücher des Aristoteles gerichtet? In der Physik oder Metaphysik des Aristoteles liest man nicht solche Sätze, welche den Vätern der Synode so viel Schrecken verursachten; auch

¹⁾ Martene, *Thesaur. nov. Anecd. t. IV, p. 166.*

wird die Physik, welche hier etwa verdammt wäre, wenige Jahre nachher eifrig gelesen und erklärt von Männern wie Robert von Lincoln, Albertus Magnus und Thomas von Aquino, die doch am Ende wenig Grund hatten, sich einem kanonischen Decret offen entgegenzustellen, welches sie bei der Aufregung, die es hervorgerufen, nicht ignorieren konnten. Caesar von Heisterbach ferner berichtet zwar ausführlich über die Häresie des Amalrich, erwähnt jedoch den Aristoteles nicht, wohl aber Bücher über die natürliche Philosophie, deren Lectüre verboten sei. „Zu selbiger Zeit ist in Paris befohlen worden, daß niemand innerhalb dreier Jahre die *libros naturales* lesen sollte.“ Daß aber nach drei Jahren das Verbot nicht aufgehoben worden ist, erhellt aus den Statuten der pariser Universität, in denen sich das Decret des Legaten Robert von Courceon findet: „Man möge lesen die Bücher des Aristoteles über die Dialektik, sowohl die alte als die neue, in regelmässigen Lectionen und nicht cursorisch. Nicht gelesen werden dürfen die Bücher des Aristoteles über die Metaphysik und die natürliche Philosophie, auch nicht die Summen über dieselben oder über die Lehre des Magister David von Dinant oder des Amalrich, des Häretikers, oder des Spaniers Mauricius.“¹⁾ In den Worten Caesars und Robert von Courceon sind offenbar dieselben *libri naturales* gemeint, die man dem Aristoteles zuschrieb. Hier sind aber die Worte: „Auch sollen weder die Bücher des Aristoteles über die natürliche Philosophie, noch deren Commentare gelesen werden“ besonders zu betonen. Daraus und aus dem Umstande, daß 1231 eine Prüfung der aristotelischen Schriften über die natürliche Philosophie befohlen und 1254 die Erklärung der Metaphysik und Physik des Aristoteles von Seiten der pariser Universität empfohlen wurde, scheint hervorzugehen, daß der Synodalbeschluss von 1209 sich nicht auf die authentischen Texte des Stagiriten bezog,

¹⁾ Du Boulay, *Hist. Univ. Paris. III*, p. 82; vgl. Ueberweg, *Grdr. II*, p. 182 f.

vielmehr die Ausgaben, d. h. Uebersetzungen aus dem Arabischen gemeint waren. In jener Stelle des Decrets von Robert von Courceon ist noch der Name Mauricius Hispanus bemerkenswerth. Wer ist dieser Mauricius? Eine Conjectur, die von Einigen gemacht ist, muß hier helfen; sie hat so viel für sich, daß wir uns unbedenklich für dieselbe erklären. Dieser Spanier Mauricius ist fast ganz unbekannt; obige Stelle in den Synodalacten setzt aber offenbar einen sehr bekannten und vielgelesenen Schriftsteller voraus. Nun wird aber Averroës öfter Mauvitiis genannt; wie leicht ist eine Corruption des v in r. So wären denn die Uebersetzungen des Aristoteles erwähnt, welche mit den berühmten Glossen des Averroës begleitet waren; diesen konnte man freilich Orthodoxie am wenigsten nachsagen.

Das waren jene Bücher, welche der Papst Gregor IX. meinte, ohne den Verfasser anzugeben ¹⁾, weil man 1231 bereits eine neuere und genauere Uebersetzung der aristotelischen Physik hatte, die nicht so gefährlich schien. Jene ungenauen Uebersetzungen aber mit den Commentaren des Averroës blieben verboten. Um so eifriger wurden sie gelesen; 1240 finden wir eine offen averroistische Lehre: „daß es viele Wahrheiten von Ewigkeit her gegeben hat, welche nicht selbst Gott sind“, welche Wilhelm von Auvergne heftig bekämpfte. 1269 wurde der Averroismus namentlich angeführt und verdammt ²⁾; wie endlich 1276 und in den folgenden Jahren die Lehren des arabischen Commentators in Blüthe standen, haben wir bereits oben gesehen. Und der Franziskaner Roger Bacon († 1294) bekundet, daß die Philosophie des Averroës lange Zeit zwar vernachlässigt, zurückgewiesen und von den berühmtesten Lehrern widerlegt worden sei, heute aber einstimmig den Beifall der Gelehrten erhalte. Obwohl man seine

¹⁾ Gregor IX. in der Bulle von 1231: „Jene *libri naturales*, welche auf dem Provincial-Concil (1209) aus einem gewissen Grunde verboten worden waren, dürfen in Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von allem Verdachte gereinigt sind.“

²⁾ *Bibl. Max. Patr. t. XXV, p. 351 ff.*

Lehre an mehreren Puncten einer Kritik unterwerfen könne, werde sie doch immer mehr geschätzt nach ihrem Werthe.¹⁾

So verzweigen sich also die Wurzeln der Lehre von der zweifachen Wahrheit, welche den averroistischen Philosophen zur Deckung dienen mußte, bis in die Schriften des Averroës hinein; und wie es besonders die Franziskaner waren, in deren Schule wir die Behauptung dieser Lehre besonders vertreten finden, so sind es eben diese Franziskaner, welche das Studium des Averroës eifrig betrieben.

Der Einfluß dieses Arabers auf das Entstehen der hier behandelten Lehre scheint somit durch den Zusammenhang der Ereignisse gesichert; er wird es noch mehr, wenn wir die hierher gehörigen Lehren des Averroës selbst betrachten.

Die religiösen Ansichten des Ibn-Roschd, auf welche es uns hier ankömmt, sind in den schon erwähnten Tractaten: „Ueber die Uebereinstimmung der Religion und der Philosophie“, und „Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen“ enthalten. Obgleich die darin niedergelegten Meinungen wirklich wenig mit den religiösen Glaubenssätzen übereinstimmen, so will er doch damit nicht dem Glauben seiner Väter entgegenreten. Er selbst hielt am Mohammedanismus fest als an der vollkommensten Religion und verlangte auch von dem Weisen, daß er sich kein Wort gegen die anerkannte Form des Cultus erlaube. „Jeder Mensch“, sagt er, „muß die Principien des Gesetzes (d. h. der Religion, nach dem arabischen dîn) annehmen und fern von Zweifel denjenigen verherrlichen, welcher diese Principien aufgestellt hat; denn die Verneinung derselben und der Zweifel an ihnen zerstört das Sein des Menschen, weshalb man die Häretiker tödten muß.“²⁾ Doch verlangt er solchen Anschluß an die ererbte Religion nur im Sinne einer zweckmäßigen Accommodation, mit welcher freilich seine religiösen Gegner sich nicht begnügen konnten. Nach ihm ist die volle Wahrheit erst in der Philosophie zu

¹⁾ *Op. Maj.* p. 13—14. 37.

²⁾ *Opp. t. X*, ed. 1560, p. 351 ff. 335.

finden, die philosophische Wahrheit ist das höchste Ziel, welches ein Mensch erreichen kann. Aber nur wenige können durch die Speculation dahin gelangen, und deshalb sind die prophetischen Offenbarungen nöthig; sie sollen unter den Menschen die Wahrheiten verbreiten, welche Religion und Philosophie beide, doch in verschiedener Vollkommenheit verkünden. Es lehrt die Religion ihre Wahrheiten nur auf unvollkommene Weise, durch populäre Belehrung, welche allen Menschen zugänglich ist. Sie müssen sich mit dieser unadäquaten Form der Wahrheit begnügen, welche unter der Hülle von bildlichen Vorstellungen verborgen liegt. Wollte man das Volk in philosophische Streitfragen hineinziehen, so würde nur sein Glaube geschwächt werden, denn des gemeinen Mannes Meinungen richten sich nur nach der Gewohnheit; was er unaufhörlich wiederholen hört, das glaubt er endlich; der Philosoph muß aber stets Widerspruch gegen seine Ueberzeugungen gewärtigen. Der Ungebildete hält fest am Buchstaben, der Philosoph muß den Buchstaben deuten. Das aber bei solcher Deutung der eigentliche Sinn der Dogmen verloren geht, kümmert Averroës nicht; gerade in der philosophischen Vertiefung in die Glaubenssätze findet er die Religion des Denkers. Wie er übrigens die Wahrheit, die in den Dogmen liegt, meint, zeigt sich in seiner Auffassung derselben als Ansichten, die für die Tugend des Menschen zweckmäßig sind; die Religionen sind ihm ein ausgezeichnetes Mittel für die Moral, besonders durch die Sätze, welche ihnen allen gemeinsam sind. Also nur als Mittel, nicht aber an sich sind dem Averroës die religiösen Dogmen wahr.

In allen diesen Ansichten zeigt sich trotz der behaupteten Identität der philosophischen und religiösen Wahrheit die Verschiedenheit beider. Eine Wahrheit ist unvollkommen eben dadurch, daß sie falsche Momente in sich enthält; wenn nun der Philosoph, obwohl er diese Momente in seinem Verstande überwunden, sich dennoch ihnen accommodieren soll, weil das zweckmäßig ist, so ist die behauptete Harmonie mit dem religiösen Lehrgebäude nichts weiter, als eben Behauptung. In

der That aber stimmen auch dem Averroës die Glaubenssätze mit den Consequenzen der philosophischen Principien nicht überein; auch bei ihm, wie bei den Philosophen, welche 1276 Verdammung erfuhren, sind gewisse Sätze philosophisch nicht wahr, die aber theologisch beizubehalten sind, weil sie für den nicht hoch entwickelten Menschen ihren Nutzen haben. Diese Gegenüberstellung theologischer und philosophischer Wahrheit geht auch daraus hervor, daß er sagt, die Religionen seien weder aus Vernunft noch aus Prophetie ausschließlich zusammengesetzt, sondern aus der einen und der andern in verschiedenem Mafse; den materiellen Theil, d. h. den aus Prophetie entstandenen Theil der Dogmen muß der Philosoph überwinden, indem er sie in geistigem Sinne auslegt. So zeigt sich also schon bei Averroës die Tactik, etwas philosophisch als wahr hinzustellen, was theologisch nicht dafür gelten kann. Obgleich z. B. die individuelle Unsterblichkeit gerade vom Mohammedanismus stark betont wird — man denke nur an die sinnliche Idee vom Paradiese —, so leugnete sie doch Averroës, indem er die individuelle Existenz unseres Intellects auf die Zeit bis zu unserem Tode beschränkte und nur dem Einen *νοῦς ποιητικός* die Ewigkeit zuerkannte, damit aber, was die Religion unter Unsterblichkeit versteht verneinte.¹⁾

Wie schon vor Averroës die arabischen Philosophen Religions-Wahrheiten von den philosophischen schieden, zeigt eine Anekdote über Ibn-Sina: Er führte ein vergnügtes Leben, trank Wein, liebte die Musik und brachte die Nächte mit Orgien zu. Auf einen ihm deshalb gemachten Vorwurf antwortete er: „Der Wein ist zwar durch religiöse Satzungen verboten, weil er Feindschaften und Streit erregt; da ich aber vor solchen Excessen durch meine Weisheit geschützt bin, trinke ich ihn, meinen Geist anzuregen.“ Also die Wahrheit, die in dem Verbot liegt, erkennt er an; aber die Philosophie hilft ihm darüber hinweg!

¹⁾ Vgl. über Averroës namentlich Munk, *Dictionn. des sciences philosoph.* und Mélanges und Renan, *Averroës et l'Averroïsme.*

In dieser Weise haben die meisten arabischen Philosophen die Trennung von religiöser und philosophischer Wahrheit zu verdecken gewußt, indem sie jene nur als relativ anerkannten: „Ich habe“, sagt Gazâlî, „durch die Philosophie gelernt, was der Prophetismus ist. Auf Weisheit und moralische Vollkommenheit läßt er sich zurückführen; seine Empfehlung soll dazu dienen, den Völkern einen Zaum anzulegen, um sie zu verhindern, sich gegenseitig zu vernichten und bösen Neigungen zu folgen. Aber was mich betrifft, so habe ich nichts gemein mit dieser unwissenden Menge: ich gehöre zu den Wissenden; ich pflege die Weisheit — und mit ihrer Hilfe kann ich die Auctorität entbehren. Dahin kommt, fügt Gazâlî hinzu, der Glaube derer, welche Philosophie studieren, wie man das sieht bei Ibn-Sina und Alfarabi (Uebers. von Schmoelders, p. 73).“ —

Aber der Grund, philosophische Wahrheit als abweichend von der religiösen auszusprechen, ohne der letzteren ihre Berechtigung zu entziehen, lag bei den pariser Philosophen wie bei den arabischen doch nicht allein in dem Wunsche, vor der Auctorität der Kirche geschützt zu sein. Der Glaube, daß alle Religionen im Princip gleiche Geltung haben, die Idee der Religionsvergleichung, wie sie zuerst durch die Araber, besonders durch Averroës entstanden und vor Allem im 13. Jahrhundert mächtig war ¹⁾, ist der letzte Grund, aus dem man zu der Lehre von der zweifachen Wahrheit gelangte.

Die Mischung der Religionen in Andalusien mußte die Denker auf eine Vergleichung derselben hinführen; von dort her kam der Deismus des Maimonides und das merkwürdige Buch Qosari, in dem der Auctor die Theologen der drei Religionen, der christlichen, jüdischen und mohammedanischen, gegen einander argumentieren läßt; ein Philosoph aber ist gegen alle drei. Und weil Averroës eben diesen Parallelismus

¹⁾ Vgl. die Sätze vom Jahre 1276, in denen das Christenthum als eine Religion wie andere behandelt wird, als vermischt mit Fabeln, wie andere. —

der Religionen behauptete, sagte man von ihm, daß er direct den christlichen Glauben angegriffen habe. Er nennt allerdings im 8. Buch der Physik die Meinungen der Theologen Phantasieen. „Er tadelt das Gesetz (d. h. die Religion) der Christen und die Secte der Saracenen; er tadelt uns Christen, indem er versichert, daß wir Schwätzer seien, und uns ohne Vernunft bewegen. ¹⁾ Solche Ideen bestätigen das oben Gesagte, daß Averroës eigentlich den Philosophen die Wahrheit zuerkannte, die bei den Theologen nur andeutungsweise zu finden sei. Als aber den christlichen Philosophen dergleichen von den Arabern bekannt wurde, als ihnen Mohammed als ein Prophet erschien, als Gründer eines streng monotheistischen Cultus, da kamen sie zu dem Resultat, daß es in der Welt drei Religionen gäbe, welche auf analoge Principien gegründet wären. Sie erschienen als gleichberechtigt, enthielten alle Wahres; aber auch Falsches, das sich durch den Einfluß von eigenthümlichen Umständen entwickelt hatte. Eine jede Religion konnten sie folglich nur als relativ wahr anerkennen. Die Philosophie führte aber gleichmäÙig über alle drei hinaus und kam philosophisch zu Resultaten, die die Theologie ihrerseits wiederum für falsch erachten mußte. So entwickelte sich daraus in den Denkern der Zeit die Idee der zweifachen Wahrheit. Der Volksverstand aber hielt sich mehr an der Ansicht, daß die Religionen Falsches enthielten; alle schienen gleichmäÙig mit Fabeln vermischt, und die Folge davon war die Rede von den drei Betrügern. ²⁾

¹⁾ Nic. Eymerich, *Pars IIa. quaest. IVa.* (Direct. inquis. p. 164 ff. Rom 1578).

²⁾ Campanella und nach ihm Bérigard (noch 1667 Professor zu Padua) sehen Averroës als den ersten Urheber derselben an: „*Propterea exiit liber de tribus impostoribus in Germania juxta Averrois et Aristotelis dogmata, volentium legislatores esse impostores et praecipue, ut dicit Averroës, Christum, Moysen et Mahometum* (de gentil. non retinendo p. 21).“ Und: „*Averroës scripsit contra tres legislatores, Christum, Moysen et Mahometum, deditque materiam scriptori impio de tribus impostoribus.* (Atheism. triumph. c. II.)“ Uebrigens, eine wirkliche Schrift *de trib. impostor.* ist erst 1589. 8. gedruckt worden. Vgl. darüber Rosenkranz, d. Zweifel am Glauben, Kri-

So hängt also jene Lehre eng zusammen mit dieser Rede, und dies ist der Grund, warum denen, die eine zweifache Wahrheit behaupteten, auch diese zugeschrieben wird.

Wenn nun der große und sich schnell und weit verbreitende Einfluß der averroistischen Philosophie in der angegebenen Weise im Allgemeinen aus der Macht der Idee zu begreifen ist, so hat doch noch ein besonderer äußerer Grund dabei mitgewirkt. Es war dies der Einfluß der Hohenstaufen, namentlich Friedrich's II. Wie dieser größte aller Kaiser „mit dem frischesten Geist und der höchsten Macht, um die Bestimmung der Hohenstaufen zu erfüllen ¹⁾“, wegen seiner politischen und religiösen Ansicht von Papst Gregor IX. als der Antichrist bezeichnet wurde, ist bekannt. Das Christenthum seiner Zeit, wie es sich ihm darstellte, war engherzig und hindernd für seine Absichten; die Araber aber mit ihren künstlichen Speculationen und ihrem weiten Gesichtskreise sagten seinem glänzenden Geiste mehr zu. So wurde sein Hof und später der Manfreds ein wichtiger Mittelpunkt arabischer Cultur und Denkweise, zugleich aber auch des religiösen Indifferentismus. Die Kirche hat, wie oft angeführt, diesen Arabismus nicht geduldet, Averroës war ihr der Vater der Ungläubigen, „im Philosophenmantel der Patriarch der Häretiker“. ²⁾ Aber auf der anderen Seite wurde er von Philosophen als der große Erklärer des Aristoteles gefeiert, sein Ansehen wuchs, im 14. Jahrhundert herrschte er fast absolut, und im 15. Jahrhundert ist er der Commentator κατ' ἐξοχήν. Seine antikirchlichen Meinungen suchte man umzudeuten oder abzuschwächen. Die doppelte Rolle, welche in dieser Weise Averroës im Mittelalter spielt, daß er einerseits der große

tik der Schrift *de trib. impost.* Halle u. Leipzig 1830. — *De impostura rel. compend. s. lib. de trib. imp.* Herausg. mit liter. Einl. von Genthe. Leipzig 1833.

¹⁾ Hase, *Lehrb. d. Kirchengesch.* 1858. p. 280.

²⁾ Diese Ansicht hat sich bis auf Leibnitz fortgepflanzt; er sieht ihn als einen verderblichen Schriftsteller an, welcher der Christenwelt die größten Uebel bereitet habe. *Opp. I, p. 69 ff. edit. Dutens.*

Commentator, andererseits aber der Vater der Ungläubigen heisst, ist gewissermaßen typisch für die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Was Averroës sagte, machte ihn zum Häresiarchen, war theologisch falsch, machte ihn aber zum Beherrscher der Philosophie, war philosophisch wahr.

Das Land, wo am meisten seine Lehre blühte, war Italien; in demselben Lande, in welchem die Wissenschaften sich zur modernen Vollendung vorbereiteten, hat am längsten der mittelalterliche Scholasticismus geherrscht im averroistischen Gewande. Mit dem Averroismus hielt sich die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ihre Geschichte ist zum Schluss die Aufgabe unserer Darstellung.

Kap. III.

Geschichte der Lehre von der zweifachen Wahrheit vom 15. bis 17. Jahrhundert.

Italienische Professoren der Philosophie.

Die Eigenthümlichkeiten des Mittelalters erhielten sich nirgends länger als in Padua; die pedantischen Ungeheuerlichkeiten und Traditionen der Schule genossen hier noch eine aufmerksame Pflege, als schon der größte Theil der Geister sich dem freien Humanismus zuwandte. Trotz des Kampfes seiner Vertreter hielt sich der arabische Peripatetismus, wie ihn Averroës gelehrt hatte, in Padua bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Die antikirchlichen Tendenzen dieser Philosophie traten stark hervor, wie wir ebendasselbe im 13. Jahrhundert bemerkt haben. Nach Petrarca glaubten die Anhänger der averroistischen Doctrin nichts gethan zu haben, wenn sie nicht gegen Christus und seine supranaturale Lehre auftraten. Da aber die Kirche diesem Treiben entgegentrat, versuchte man die gefährlichen Ansichten wieder mit der Lehre von der zweifachen Wahrheit zu schützen.

Als Gründer des paduanischen Averroismus wird Gaëtano di Tienne (1387 — 1465) genannt. „Er soll der Erste gewesen sein, welcher dem Averroës auf der Hochschule zu Padua Ansehen verschaffte, indem er beim Philosophieren dessen Commentaren allein folgte.¹⁾ Doch ist dies ungenau, da der Averroismus schon seit einem Jahrhundert vor Gaëtano

¹⁾ Facciolati, *Fasti gymn. Patav. II*, p. 104. Aehnlich Thomasinus, *Illust. vir. Elogia*, t. II, p. 34 — 35: „In explicando, omissis aliorum interpretum opinionibus, solum Averroëm fidissimum philosophi (sc. Aristotelis) commentatorem sequebatur eo ingenii acumine, ut primus ei in gymnasio auctoritatem conciliaret.“

in Padua herrschte. Immerhin aber hat er viel zur Blüthe dieser Philosophie beigetragen. Er vertrat den Averroismus, verwarf aber seine heterodoxen Consequenzen. Vor ihm versuchte Jean de Jandun, trotzdem er die Richtigkeit der Schlussfolgerungen bei Averroës anerkannte, die Unsterblichkeit festzuhalten. „Obgleich“, sagt er, „die Meinung des Commentators deutlich ist und diese Meinung nicht durch Beweisgründe widerlegt werden kann, so denke ich dennoch, daß der Intellect nicht einer ist, daß es vielmehr so viel Intellecte gibt, als menschliche Körper.“ Als Randbemerkung steht dabei: „Meinung des heiligen Glaubens“. Also, um dem Glauben nicht geradezu zu widersprechen, wendete er sich dieser Ansicht zu; die philosophische Wahrheit des Satzes von der Einheit des Intellects, wie sie Averroës gelehrt, blieb unangefochten.

Der nächste Name von Bedeutung ist Nicoletto Vernias, 1471—1499 Lehrer in Padua. In den Jahren seiner Kraft vertrat er die averroistische Lehre von der Einheit des Intellects ¹⁾; in seinem Alter aber, um Ruhe vor kirchlichen Invectiven zu haben, bekehrte er sich zu der Annahme der individuellen Unsterblichkeit. ²⁾ Für uns ist er besonders deshalb bemerkenswerth, weil in dem Gegensatz zu ihm sich derjenige Philosoph bildete, welcher die Lehre von der zweifachen Wahrheit besonders betont hat:

Pietro Pomponazzi, mit dem Beinamen Peretto, geb. in Mantua, den 16. September 1462. Er studierte in Padua und wurde daselbst Professor. Aber der Krieg zwang

¹⁾ „*Falsam illam et ab omni veritate alienam opinionem Averrois de unico intellectu confirmare argumentis tentavit, usque adeo ut plebei et minuti philosophi, qui hebeti et rudi ingenio contrariam opinionem, quamvis verissimam, defendere non poterant, in vulgus jactarent, eam totam Italiam in hunc perniciosum errorem compulisse.*“ Riccoboni, *de gymnas. Patav.* p. 134. Patav. 1592.

²⁾ „*Volens occurrere rumori falso, qui ab invidis et malevolis excitatus fuerat, et venenatum susurrum tollere, qui de eo in angulis fiebat...., Averroëm maleficae opinionis perfidum et venum auctorem certissimis argumentis refellere aggressus est.*“ Riccob. l. c. p. 135. Cf. Facciolati, *Fast. gymn. Patav. pars IIa*, p. 106.

ihn, diese Stadt zu verlassen; er gieng nach Ferrara, dann nach Bologna, und hier hat er seine Hauptschriften veröffentlicht. Sie sind völlig scholastisch, die Renaissance hat auf ihn keinen Einfluß gehabt. Seiner Latinität fehlt es an Correctheit und Eleganz, Griechisch verstand er nicht. Für den Aristoteles hegt er eine fast abergläubische Verehrung; wagt er es ja einmal, ihm zu widersprechen oder sich auch nur von ihm zu entfernen, so thut er dies mit einer Umständlichkeit, die deutlich zeigt, wie schwer ihm sein Gegensatz zu „dem Philosophen“ wurde. Sich mit Aristoteles messen zu wollen, das heißt nach ihm den Kampf des Flohs gegen den Elephanten kämpfen. Hatten nun seine Zeitgenossen für das Verständniß des großen Griechen sich dem Averroës angeschlossen, „dem Commentator“, so ist Pomponatius der Führer derjenigen, welche dem Alexander von Aphrodisias folgten. In seinem Buche „über die Unsterblichkeit der Seele“ bekämpft er den Averroismus als einen monströsen Irrthum, der längst durch Thomas von Aquino widerlegt sei. In so glänzender, so scharfsinniger Weise gehe der heilige Lehrer dieser Philosophie zu Leibe, daß er nach seinem (des Pomponatius) Dafürhalten Nichts unversucht und kein Argument, das Jemand etwa zu Gunsten des Arabers anführen könnte, unwiderlegt ließe. Ja, er habe denselben so vollständig zu einem Nichts gemacht, daß seinen Anhängern keine andere Zuflucht geblieben sei, als Schmähungen und Verläumdungen des göttlichen und heiligen Mannes. Die Einheit des Intellects, eine Hauptlehre des Averroës, erscheint dem Pomponatius geradezu Unsinn, als denkbar größte Erdichtung, als ein Monstrum, das von Averroës ausgedacht sei. Trotz dieser maßlosen Polemik ist er doch nicht von allem Einfluß des arabischen Commentators frei geblieben. Ueberhaupt ist die Trennung von Alexandristen und Averroisten häufig zu scharf gefaßt worden, besonders auf Grund einer Stelle bei Marsilius Ficinus: „Fast der ganze Erdkreis, der von den Peripatetikern in Besitz genommen ist, theilt sich in zwei Secten, die alexandrinische und averroistische. Jene halten dafür, daß

unser Intellect sterblich sei, diese aber behaupteten seine Einheit; beide heben gleichmäfsig jede Religion von Grund aus auf, zumal da sie die göttliche Vorsehung in Betreff der Menschen zu negieren und nach beiden Seiten hin auch von ihrem Aristoteles abgefallen zu sein scheinen.“¹⁾ Aber das ist nicht ohne rhetorische Uebertreibung gesagt, und dann machte doch die Lehre von der Einheit des Intellects nicht den ganzen Averroismus aus. Pomponatius ist trotz seines Gegensatzes gegen diesen von ihm beeinflusst; denn Sätze, wie: die Unsterblichkeit der Seele ist erfunden worden durch die Gesetzgeber, um das Volk zu lenken. — Der erste Mensch ist durch natürliche Ursachen entstanden. — Die Wunder sind absichtliche Täuschungen oder Einbildungen. — Das Gebet, die Anrufung der Heiligen, der Reliquien-Cultus haben keine Wirkung. — Die Religion ist nur für die Einfältigen — sind theils Sätze des Averroës selbst, theils in Folge seiner Philosophie entstanden. Der arabische Commentator wie Alexander von Aphrodisias leugnete die Unsterblichkeit, nur suchten die Averroisten dieser Zeit den orthodoxen Schein durch Umdeutung der ursprünglichen Lehre zu wahren. Nach ihrer Meinung kehrt der Intellect nach dem Tode des Individuums zu Gott zurück und verliert dort seine Individualität; Pomponatius dagegen schloß sich an Alexander an. Wenn also auch abhängig, so ist doch Pomponatius wirklich ein Philosoph zu nennen.²⁾ Wenn seine Vorgänger nur Commentatoren, so repräsentiert er die Gedanken seiner Zeit; die Fragen nach der Persönlichkeit der Seele, nach der Unsterblichkeit, der Vorsehung und alle Wahrheiten der natürlichen Religion behandelt er, aber in durchaus antikirchlichem Sinne. Die Möglichkeit solcher Behandlung eröffnet er sich wiederum durch die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit. Der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, welcher sich hierin aus-

¹⁾ *Praef. in Plotin., cf. Pic. Mirandol. Apologia, p. 237.*

²⁾ Vanini nennt ihn einen *philosophus acutissimus, in cujus corpus animum Averrois commigrasse Pythagoras judicasset* (*Amphith. Exerc. VI, p. 36*). —

spricht, ist auch die Basis des Systems des Pomponatius.¹⁾ Die Trennung nun der beiden Wahrheiten vollzieht er in ähnlicher Weise wie Duns Scotus. Es gibt nach ihm zwei Arten von Vernunft, die speculative oder intellectuelle und die praktische oder active. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die abstracten Dinge zu erforschen, die natürlichen Wahrheiten, das Absolute und das a priori; sie wendet sich an die speculative Vernunft. Der Religion aber fällt die Bestimmung zu, das Leben und die Sitten zu regeln; sie bedient sich der praktischen Vernunft, um den Menschen über seine Pflichten aufzuklären und ihm zur Erfüllung derselben behilflich zu sein. Wie unnütz den meisten Menschen die Philosophie ist, ebenso nothwendig ist ihnen die Religion. Wie die speculative Vernunft ungleichmäfsig unter uns vertheilt ist, ebenso macht die praktische Vernunft das gemeinsame Erbtheil Aller aus. Also darf man die Religion niemals daran hindern, ihren wohlthätigen Einfluß zu üben, der darin besteht, die sociale Ordnung aufrecht zu erhalten, indem sie jeden Menschen dahin bringt, sich von seinen individuellen Flecken zu reinigen. Das Ziel unserer Anstrengung ist die Erwerbung einer möglichst vollkommenen Sittlichkeit, einer ganz uninteressirten Tugend. Darnach zu streben, ist jeder Mensch verpflichtet, während Niemand gehalten ist, ein Weiser oder Künstler zu werden. — Solche Ansichten erklären uns des Pomponatius Stellung zur Religion und Philosophie, und wie es ihm möglich wurde, einer jeden in ihrem Gebiet Wahrheit zuzuerkennen. Der grofse Fehler, an dem diese Ansicht leidet, ist der, daß er in das Gebiet der Philosophie Fragen hineinzog, die allein der Religion zukommen; er konnte aber diesen Fehler nicht vermeiden, da ihm eine Kritik des Erkenntnißvermögens fehlte. So gerieth er immer in eine

¹⁾ Spondanus *ad ann.* 1513, p. 308: „*Pomponatium enarrantem Aristotelem et Averroem Bononiae animas post corporis mortem interituras ex sententia Aristotelis probare conatum, . . . se eo tuentem, quod philosophice loqueretur, sed aliter cum Christianus esset, sentiret.*“ —

schiefe Stellung, da doch ein und derselbe Lehrsatz nicht speculativ wahr, aber praktisch falsch sein kann, und umgekehrt. Man fragt immer, wofür denn Pomponatius sich selbst entschied; die Antwort aber bleibt er schuldig; denn eine einfache Unterwürfigkeitserklärung zu Gunsten der Kirche können wir nicht als solche gelten lassen. Seine Ansicht nun führt er in seinen drei Hauptwerken durch: Ueber die Unsterblichkeit der Seele, über die Ursachen, weshalb natürliche Wirkungen als Wunder aufgefaßt werden, und über das Verhältniß der Vorsehung zur menschlichen Freiheit.¹⁾

In der Schrift über die Unsterblichkeit der Seele erklärt er (p. 123): „Da der Gesetzgeber sah, wie abschüssig die Wege sind, die zum Bösen führen, setzte er fest, daß die Seele unsterblich sei, sich nicht um die Wahrheit kümmernd, sondern nur für die Rechtschaffenheit besorgt, damit er die Menschen zur Tugend führe; und der so politisch handelnde ist nicht anzuklagen. Denn so wie der Arzt vieles erdichtet, um dem Kranken die Gesundheit wieder herzustellen, so bildet sich der Politiker Hilfsmittel, um die Bürger zu bessern.“ Hier sehen wir den Verfasser den Religionen gegenüber denselben Standpunkt einnehmen, wie Averroës: Die Wahrheit derselben liegt ihm darin, daß sie einen hohen Nutzen für die Moralität haben. Er scheut aber nicht die Behauptung, daß dieser Nutzen häufig durch Erdichtungen erzielt werde. Wenn freilich alle Menschen auf derselben hohen Stufe stünden, so würden sie, auch wenn die Sterblichkeit der Seele feststünde, doch nach der Tugend streben. „Man kann sich also nicht wundern, wenn sich der Politiker solcher Erdichtungen bedient.“ Damit, daß dieser ein Arzt der Seelen ist und „es seine Aufgabe ist, den Menschen mehr zu einem Strebenden zu machen, als zu einem Wissenden:“ nur müsse er je nach der Verschiedenheit der Menschen und ihrer Anlagen auf verschiedenen Wegen sein

¹⁾ *De immortalitate animae*, Bologna 1516. — *De incantationibus seu de naturalium effectuum admirandorum causis*. — *De libertate, de fato et de providentia*, beide nach 1520 erschienen.

Ziel zu erreichen suchen (gelegentlich ihnen auch „Belohnungen der Ewigkeit“ vorhalten), — damit entschuldigt er auch seinen bekannten Ausspruch, daß die ganze Welt oder doch der grössere Theil derselben in religiöser Beziehung getäuscht sei. Die „drei Betrüger“ erscheinen hier wiederum. Wenn ein Ganzes nichts sei, als zwei Theile, wie das die Ansicht vieler sei, so sei es keine Sünde, zuzugeben, daß es keinen Menschen gebe, der nicht getäuscht werde; ja noch mehr, es sei sogar nothwendig es zuzugeben, entweder daß die ganze Welt betrogen werde oder doch wenigstens der grössere Theil: vorausgesetzt, daß es nur drei Gesetze (d. h. Religionen) gibt, nämlich Christus', Moses' und Mohammeds. Denn entweder sind alle drei falsch, und dann ist die ganze Welt betrogen; oder wenigstens zwei von ihnen, und dann ist der grössere Theil betrogen.“ — Das Resultat seines Werkes läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen: 1) Im eigentlichen und absoluten Sinne ist die Seele sterblich; aber, da sie bis zu einem gewissen Punkte an der Kenntniß des Universums theilnimmt, ist sie relativ und uneigentlich unsterblich. 2) Wenn die Philosophie weder für noch gegen die Unsterblichkeit entscheiden kann, muß man sie im Glauben annehmen, als ein offenbartes Dogma: „Ich glaube als Christ, als Mensch, was ich nicht glauben kann als Philosoph, als Weiser.“ Aus alledem geht mit Evidenz hervor, daß die philosophischen Consequenzen den Pomponatius bestimmten, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele aufzugeben, der Satz war ihm philosophisch falsch. Dennoch bemüht er sich wiederholt, und zwar so oft, daß allein das uns seine Aufrichtigkeit verdächtig machen würde, den Glauben daran als das Richtige zu empfehlen und dem Leser zu versichern, daß man der Kirche darin folgen müsse. Er schreibt ganze Bücher in seinem schrecklichen Latein und scholastischem Formelkram, um am Schlusse mit Emphase zu versichern, daß sei alles zwar die Consequenz des philosophischen Systems des Aristoteles gewesen; philosophisch müsse man freilich so denken und die Vernunft würde allerdings dahin getrieben, die Un-

sterblichkeit zu leugnen — der Kirche aber und ihren Satzungen müsse man dennoch folgen. Dasselbe also was ihm philosophisch wahr erschien, erklärte er einfach, ohne Beweis, auf bloße Auctorität hin, für theologisch falsch.

Ein noch lebhafteres Interesse bezeugte Pomponatius für das Problem der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältniß zur göttlichen Vorsehung. Er faßte in seinem *De fato etc.* die Frage so: Wenn der Mensch nicht frei ist, wenn ein unbeugsames Geschick streng über ihm waltet, wie kann er verantwortlich sein? Wie kann man ihm seine Laster und Tugenden zurechnen? Und wenn die Stimme des Gewissens die Freiheit unseres Willens und die Verantwortlichkeit verkündet, wie verträgt sich damit die Vorsehung und Allwissenheit Gottes? Pomponatius verhält sich diesen Fragen gegenüber skeptisch, wenigstens scheinbar. Mit großer Feinheit und vielem Scharfsinne setzt er die in Frage kommenden philosophischen Meinungen auseinander, um schließlich festzustellen, daß die Philosophie der kirchlichen Dogmatik widerspreche. Gläubig¹⁾ erklärt er auch hier wieder seine demüthige Unterwerfung der Kirche gegenüber, obgleich er das Ungenügende ihrer Lehrer nicht verhehlt. Dreierlei setzt er an ihr aus. 1) Das Christenthum verheißt, jeden Menschen, der geirrt hat, von Irrthum und Laster zu befreien. Aber warum befreit Gott, der doch allmächtig ist und von Ewigkeit her die Fehler der Menschen vorhergesehen, diese nicht von ihren Unvollkommenheiten? Warum sündigt Gott nicht durch solche Unterlassung, während durch Unterlassung

¹⁾ Doch vergleiche seine Aeufserung über Thomas von Aquino: „*Percelebre pervulgatumque est, praecipue apud homines divi Dominici, divum Thomam habuisse a redemptore multis veraciter audientibus et non phantastice, omnia, quae per eum Thomam scripta sunt, quae attinent ad theologiam, verissima esse et recta declarata. Quodsi verum est, nihil est, quod in dictis his de praedestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsa et impossibilia esse videantur, immo deceptiones et illusiones potius, quam enodationes, tamen, ut inquit Plato, impium est diis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere, et juxta apostoli sententiam oportet captivare mentem nostram in obsequium Christi (De Fato et lib. arb. L. V, c. 6. p. 958).*“ —

dem Menschen Sünde erwächst? 2) Gott hält die Menschen nicht nur nicht vom Sündigen zurück, sondern umgibt sie sogar mit allen Verführungen, die geeignet sind, sie in Sünde zu ziehen. Ihr Wille ist schwach, ihre Einsicht blind, Laster und Wollust umgeben sie, die Tugend ist gequält und verfolgt, die Bosheit wird geehrt und triumphirt. — 3) Man könnte sich eine bessere Welt denken, als die gegenwärtige, in der es nämlich nur gute Menschen geben würde, während in der wirklichen Welt die Bösen überwiegen. Warum hat Gott, wenn er doch alles vorhersieht, nicht eine andere Combination vorgezogen, welche für die menschliche Vollkommenheit günstiger wäre? — Was aber am meisten nach Pomponatius an der christlichen Anschauung zu tadeln ist, ist der Umstand, daß sie uns gänzlich einem Fatum unterwirft, dem sie uns gerade zu entziehen behauptet. So widerspricht die christliche Lehre sich selbst. Einerseits stellt sie auf, daß sich nichts ohne die Mitwirkung Gottes vollzieht; andererseits erklärt sie, daß es vom Menschen abhängt, zu wollen oder nicht zu wollen. Wegen dieser Unvollkommenheiten neigt sich Pomponatius der stoischen Ansicht zu. Aber auch diese, so richtig sie ihm vom philosophischen Standpunct aus scheint, verwirft er, weil die Kirche sie verwirft, und weil man ihre Entscheidungen den Meinungen unserer unvollkommenen Vernunft vorziehen müsse! Und doch sahen wir, wie er mit dieser unvollkommenen Vernunft die Kirchenlehre kritisierte.

Wir gehen zu dem dritten Werke, das des Interessanten genug enthält, um näher darauf einzugehen, zu dem Buche „über die Ursachen, weshalb wir natürliche Wirkungen für wunderbar ansehen“ — obgleich der alte Heumann, der in seinem Aufsatz „von der Atheisterei des Pomponatius“ (1718 in s. *Acta philosophorum*) meint, daß in dieser Schrift gar nichts sei, was den Leser bei der Aufmerksamkeit erhalten könne, weder ein lieblicher Stilus noch eine ordentliche und lebhafte Ausführung, noch sinnreich ersonnene Argumente; sondern es sei auf allen Seiten ein elend jämmerlich Ding. — Sehen wir trotzdem zu.

Der Hauptsatz des Pomponatius in dieser Schrift ist: alle Phänomene der Natur, so wunderbar sie auch scheinen mögen, haben natürliche Ursachen. Deshalb ist es ungereimt, sie auf Geister und Dämonen zurückzuführen. „Es würde lächerlich sein und absurd, das Sichtbare und Natürliche zu verachten, um zu dem Unsichtbaren seine Zuflucht zu nehmen, dessen Realität uns durch keinen stichhaltigen Grund verbürgt ist (p. 20).“ Aristoteles will von Dämonen nichts wissen, seine Auctorität ruft er an. Nach den Principien „des Philosophen“ kann jedes irdische Ereigniß natürlich verstanden werden. Mit dem Aristoteles stimme auch Avicenna überein; allein er halte seine Meinung für falsch, weil die orthodoxe Kirche sie verdamme. Denn mit triftigen Gründen könne man diese nicht widerlegen (c. 2). Indem er nun auseinandersetzen will, nicht was die Kirche von der Wirkung der Dämonen lehrt, sondern was des Aristoteles Meinung zu sein scheine, kömmt er darauf hinaus, die Ursache des Irrthums über die Wirkung der Dämonen sei die Unwissenheit, da man dasjenige, dessen Verlauf man nicht kenne, Gott oder dem Teufel zuschreibe. — Uebrigens passieren dem Pomponatius bei seiner natürlichen Erklärung gar wunderliche Dinge. Der Einbildungskraft wie dem Einfluß der Gestirne schreibt er große Macht zu; ein Mensch sei Jovialis, ein anderer Saturnius, Mercurialis etc., und habe je nach dem besonderen Einfluß des Zeus, Saturn, Mercur eine besondere Kraft in sich, etwas zu wirken. Und gleich wie eine Mutter in der Schwangerschaft ihr Kind zeichnen könne, so könne auch ein Mensch dem andern schaden durch den bloßen Willen. Vorzüglich lasse sich durch starres, willenskräftiges Anschauen auf Kinder Einfluß üben, die zarter Complexion seien, und daher der imaginativen Gewalt wenig Widerstand leisten. Bei solcher Ansicht, sagt Pomponatius selbst (c. 5, p. 60—68) würde die Religion Moses und Christi auf schwachen Füßen stehen, indem ihre Wunder auch aus natürlichen Ursachen hergeleitet werden könnten. Denn da die ägyptischen Zauberer eben dasselbe geleistet hätten, so könne auch

Moses mit Hilfe astronomischer und physikalischer Wissenschaft seine Wunder gethan haben. Elias und Elisa hätten vielleicht kein wahres Mirakel gethan, indem das Kind, das sie lebendig gemacht, nur für todt angesehen worden wäre. So schiene auch auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden zu können, daß der Schatten des Petrus die Kranken geheilt und sein Fluch den Ananias und die Sapphira getödtet habe. Ferner könnten die Wunden, welche die heilige Catharina von Siena und Franz von Assisi gethan hätten, durch Imagination entstanden sein, wären also dann keine Wunder. Auf diese Zweifel sagt Pomponatius, daß wohl manche biblische Wunder natürlich erklärt werden könnten, aber bei einigen gieng das nicht an, wie bei der Auferweckung des Lazarus, dem Blindgeborenen, der Speisung der 5000, bei der Heilung des Lahmgeborenen durch Petrus, wenn Moses durch sein Wort Wasser aus dem Felsen hervorbringt, und dergl. Doch setzt er gleich hinzu, daß man Manches nur wegen der Auctorität der heil. Schrift und der Kirche als Wunder annehmen müsse, obgleich eine natürliche Erklärung möglich sei. Endlich faßt er sich kurz: Alles was die Kirche für ein Wunder hält, das muß fest als Wunder geglaubt werden. Weshalb aber bemüht er sich denn so um ihre natürliche Erklärung, wenn er diesem Satze folgte? Die Stigmatisierung des heiligen Franz und der Catharina will er zwar aus der Kraft der Phantasie erklären, allein, weil die Kirche bezeuge, daß es wunderbar geschehen sei, so müsse man es glauben! — Die Gabe der Prophetie, welche manche Menschen besitzen, kommt von dem Einfluß der Gestirne und weiterhin von dem Ordner der Sternenwelt, Gott und nicht von einer unbegreiflichen Verbindung mit unbekannten Geistern. Die Gabe der Weissagung hängt mit einer gewissen Disposition des Körpers zusammen, die aber wieder von dem natürlichen Lauf der Gestirne abhängt. So erlaubt sich Pomponatius die freiesten und stärksten Aeufserungen über die Reliquien und ihre wunderbaren Wirkungen (p. 232). Diese Wirkung sei besonders durch die Einbildung der Gläubigen bedingt;

„denn es ist klar, und Aerzte und Philosophen wissen es, wie viel der Glaube und die Einbildung zur Heilung oder deren Gegentheil beiträgt.“ „Deshalb, wenn es Hundeknochen wären und über sie eine so große und solche Einbildung gehegt würde, so würde die Heilung nicht weniger erfolgen.“ Die Wirkung der Statuen schreibt er einfach dem Betrug der Priester zu. Aber, sagt er p. 243, man muß sich hüten, mit thörichten Priestern über solche Dinge zu sprechen.“ — Daraus folgt: philosophisch, d. h. aus Gründen der denkenden Vernunft ist es Unsinn, an Reliquien-Wirkung zu glauben. Die Theologie aber hält sie für möglich und wirklich, also muß man sich dieser Auctorität fügen!

Ferner können die Philosophen nicht beten, wie die Theologen, da sie sich nicht vorstellen können, daß Gott veränderlich sei. Es ist falsch, daß er sich durch das Gebet der Menschen bewegen lasse, etwas zu thun, das er vorher nicht Willens gewesen sei. Doch ist das Gebet nicht unnütz oder zu unterlassen, denn es hat zwei Zwecke: 1) das Gebetene zu erlangen, 2) seine Liebe gegen Gott zu erweisen. Den letzteren Zweck erreiche man alle Zeit; daß wir aber den ersten nicht immer erlangen, sei gut, indem wir oft um etwas bitten, was uns schädlich sein würde. Daraus folgt (p. 250), daß die Philosophen fälschlich der Gottlosigkeit beschuldigt werden. Sie beten wie Plato es sie gelehrt hat (Alcibiades 2). Auch hält die wahre Religion nicht an dem gewöhnlichen Gebet fest; was aber diese sei, folgt gleich darauf: „Und in der That, wer an der Philosophie keinen Theil hat, ist eine Bestie.“ — Gegen den Schluß des Buches kommt er noch einmal auf die Wunder zurück. Zur Annahme einer neuen Religion mußten nothwendig Wunder geschehen; diese aber werden möglich durch den Einfluß der Gestirne — es bleibt also wenig vom Wunder übrig. Wenn aber der Einfluß der Gestirne aufhört, dann fängt die Religion an zu wanken. Auch mit dem Christenthum scheint es ihm zu Ende zu gehen. „Alles ist in unserem Glauben erstarrt, die Wunder hören auf außer den eingebildeten oder erheuchelten, denn

nahe scheint das Ende (p. 286).“ Man möge die Religion Mo-
 sis, Muhammeds, der Heiden betrachten, in jeder geschähen
 Wunder, wie in der christlichen Religion; „jenes aber sind keine
 Wunder, da sie ganz der Natur zuwiderlaufen und gegen die
 Ordnung der Himmelskörper sind. Sie werden nur für Wun-
 der gehalten, da sie ungewöhnlich und sehr selten geschehen,
 und zwar nicht nach dem gemeinen Laufe der Natur, sondern
 in sehr langen Perioden (p. 294).“ Die Wunder in der christ-
 lichen Religion hören aber damit auch auf, Wunder zu sein.
 Denn es liegt unstreitig im Begriff derselben, Ereignisse zu
 sein absolut gegen die Ordnung der Natur. Pomponatius
 nimmt es auch mit der Rettung der christlichen Wunder, wie
 wir oben sahen, nicht sehr genau. Alles dieses, schließt
 er, obgleich es von der profanen Menge nicht be-
 griffen wird, ist dennoch von jenen Philosophen,
 welche allein die Götter der Erde sind und soweit
 von den Uebrigen entfernt sind, welches Standes oder
 in welcher Lebensstellung sie auch sein mögen
 (also auch von den Geistlichen, „den unwissenden Priestern“),
 wie wahre Menschen von gemalten, zugegeben und
 bewiesen worden! So muß man, wie es mir scheint nach
 den Philosophen in dieser Sache reden.“ Ob aber das
 theologisch zu halten ist? Nein, die Kirche ist dagegen,
 ihr muß man sich unterwerfen. Und in dieser Unterwürfig-
 keit geht er so weit, daß er zum Schluß seines Buches, nach-
 dem er gezeigt, daß Philosophen und Theologen über densel-
 ben Punkt ganz verschiedener Meinung sein können, sagt:
 „Wenn es in dieser unteren Welt irgend eine Wirkung gibt,
 welche mit Nothwendigkeit ohne Mittelursachen von Gott ge-
 schieht, so können eine solche Wirkung die Peripatetiker nicht
 zugeben: und dies beweiset, daß die Aristotelische
 Doctrin nicht wahr sei, sondern mangelhaft.“ Er
 setzt aber hinzu, daß nach den Principien des griechischen
 Weisen die Unsterblichkeit und die Vielheit der Selen nicht
 könne behauptet werden. Den Gegensatz zwischen theologi-
 sche und philosophischer Wahrheit spricht er dann noch ein-

fach so aus: „Einiges ist auf dieser unteren Welt geschehen, was auf keine Weise nach des Aristoteles Principien aufrecht erhalten werden kann, vielmehr ganz offen seinen Grundsätzen widerspricht.“ Das findet auf nichts mehr Anwendung, als auf die Wunder. Obgleich er nun gesagt hat, daß solche Wunder, die ganz gegen die Ordnung der Natur sind, gar nicht dafür zu halten sind, gesteht er hier der Kirche zu, daß gerade solche Ereignisse die Wahrheit der christlichen Religion offenbar beweisen.

Dann erklärt er alles das, „was durch den Kanon der heil. Schrift versichert und von der heiligen katholischen Kirche als allgemeingiltig decretiert worden ist, für sicher und fest, dem man sich nicht entziehen könne und das unerschütterlich festzuhalten sei, ohne jeden Zweifel: aber was sie verdammt hat, müssen wir verwerfen. Da also die Kirche die Existenz von Dämonen und Engeln bestimmt, und daß diese Wunder wirken, so ist ohne irgend einen Zweifel und Scrupel daran ganz fest zu halten. Und obgleich dergleichen Ereignisse durch die Natur geschehen können und thatsächlich geschehen ohne Hilfe der Engel oder Dämonen, so muß man dennoch, wenn die Kirche bestimmt hat, daß sie durch Dämonen, oder durch Engel oder durch die Natur geschehen sind, genau an den Bestimmungen der Kirche festhalten.“ Daß man in die Aufrichtigkeit solcher Versicherungen Zweifel setzte, war nur zu natürlich. Auch weiß er selbst recht gut, wie gefährlich ihm seine Ansichten werden konnten, wenn er nicht immer wiederholte, er stelle nur dar, was die Peripatetiker sagten, die Kirche aber habe Recht mit ihren Meinungen. „Das ist es“, sagt er an einer bemerkenswerthen Stelle ¹⁾, „was mich drückt, was mich ängstigt, was mir Schlaf und Gesundheit raubt, es möchte die Erklärung der Fabel vom Prometheus wahr sein, welcher, bestrebt, dem Jupiter heimlich das Feuer zu entwenden, von diesen an den scythischen Fels geschmiedet wurde etc. — — — Prometheus aber ist der Philosoph, welcher,

¹⁾ *De fato* p. 709 cf. *de in cantat.* p. 219 f.

während er die Geheimnisse Gottes wissen will, von beständigen Sorgen und Gedanken zernagt wird, nicht Durst, nicht Hunger fühlt, nicht schläft, nicht isst, von Allen verspottet und wie ein Thor und Tempelschänder gehalten wird: von den Inquisitoren wird er verfolgt, ein Schauspiel des Pöbels. — Das also ist der Gewinn der Philosophen, dies ihr Lohn.“ — Und dieser Lohn, die theologische Verfolgung blieb nicht aus: „Priester hatten immer die größte Gewalt“; sie glaubten dem Pomponatius nicht, daß er seine Lehren nur im Sinne der Peripatetiker vorgetragen habe; sie wollten nichts davon wissen, „daß die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ein neutrales Problem sei, wie auch die nach der Ewigkeit der Welt: und daß man keine natürlichen Vernunftgründe beibringen könne, die die Unsterblichkeit der Seele zwingend beweisen, sondern aus dem Licht und der Wahrheit, welche der Sohn offenbart habe, sei die Unsterblichkeit zu versichern.“ Seine Bereitwilligkeit, alles, was der Kirche anstößig scheine, zu widerrufen, sich ihrer Correction unterthänig zu unterwerfen, machten keinen Eindruck. Die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit schien ihnen nur dazu angethan, das Christenthum aufzulösen. Als er sein Buch über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben, erhob sich ein heftiger Widerspruch. Der Handel wurde nach Rom berichtet. Aber während in Venedig Mönche und Prediger gegen Pomponatius schrieten und es dahin brachten, daß sein Buch „*de immortalitate animae*“ als irreligiös von Henkershand verbrannt wurde, wurde er in der ewigen Stadt nicht so streng behandelt. Der gelehrte Cardinal Bembo, den er von Padua her kannte, vertheidigte ihn warm bei Leo X. Dieser, der übrigens mit den Streitigkeiten beschäftigt war, welche sich damals um Reuchlin und Luther zu erheben anfiengen, fand daß das Buch über die Unsterblichkeit der Seele weder heterodox noch unmoralisch sei und legte den Organen der Inquisition Stillschweigen auf und begnügte sich damit, den Niphus mit der Widerlegung Pomponazzi's zu beauftragen. So geschah das Merkwürdige, daß die Averroisten, welche bis dahin die Persönlichkeit negiert

hatten, für einen Augenblick die Vertheidiger der Unsterblichkeit und die Stütze der Orthodoxie wurden. Pomponatius konnte gegen Niphus sein *defensorium* verfassen; seine ganze Vertheidigung beschränkte sich aber wiederum nur auf eine nochmalige Wiederholung des Satzes von der zweifachen Wahrheit. „Nach dem Aristoteles könne den Principien der Vernunft gemäß die Unsterblichkeit der Seele nicht erwiesen werden, das Glaubens-Dogma aber sei ganz sicher und für dessen Vertheidigung sei er bereit zu sterben.“ Die Gegner beruhigten sich dabei nicht; namentlich in Klöstern und an Universitäten stritt man gegen Pomponatius, da ein naher Gegner gefährlicher erschien, als ein Professor und ein Mönch in fernem, unbekannten Ländern. Aber jener fuhr fort — und er that es noch 1518 — zu versichern, daß die Seele nach den Principien der Philosophie und des Aristoteles sterblich zu sein scheine. Nach 1520 schrieb er die bereits besprochenen Schriften *de incantationibus* und *De libertate* etc. in demselben Sinne.

Die Verehrer des Pomponatius haben ihn auf Grund seiner Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit von allem Verdachte der Häresie wie der Heuchelei oder doch der Nicht-Aufrichtigkeit zu reinigen gesucht. Wilh. Gratarolus, ein baseler Arzt, der Herausgeber seiner Werke, ist äußerst erzürnt über die unwissenden Verkleinerer seines Schriftstellers; Pomponatius habe ja oft genug versichert, daß er sich der Kirche unterwerfe und nur nach des Aristoteles Principien philosophiere: „Er habe zu sagen gepflegt, daß er als Philosoph, d. h. als Anhänger des Aristoteles — und er war einer der eifrigsten — die Unsterblichkeit der Seele nicht absolut festhalte, sie auch nicht nach der Doctrin des Aristoteles durchaus vertheidigen könne: daß er aber als Christ von der katholischen Kirche nicht abweiche.“ Andere seiner Vertheidiger erinnern daran: daß er ohne die Principien des Aristoteles und Alexander zu verletzen, nichts anderes habe sagen können, daß der ganze Zusammenhang der peripatetischen Philosophie es eben so erfordert habe. Die Wahrheit des Chri-

stenthums sei aber damit nicht in Frage gestellt. So urtheilen Gisbert Voëtius, Thomasius, Pierre Bayle, Buddeus, Olearius, Leibnitz und Andere. Allerdings war das Verhalten des Pomponatius so, wie es diese Männer darstellen; aber damit ist noch nicht bewiesen, daß er wirklich nicht von der Wahrheit der aristotelischen Philosophie überzeugt gewesen wäre. Ich dünke, die angeführten Stellen beweisen hinlänglich, daß es ihm mit seiner Hingebung an die Kirche nicht sehr ernst war. Wer von der Wahrheit der Kirchenlehre überzeugt ist, der gibt sich mit der Widerlegung der ihr entgegengesetzten Meinungen einige Mühe, während Pomponatius nach langer Auseinandersetzung der philosophischen Ansichten schließlich lediglich ihren Widerstreit mit der kirchlichen Dogmatik constatierte. Wie mißlich überhaupt des Pomponatius Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit war, zeigt Boccalinus (im 3. Theil des polit. Probiersteines c. 40. p. m. 141) treffend in einer kleinen Erzählung: Als einstmals Apollo auf dem Parnas Gericht hielt und über viele, die im Gefängniß lagen, das Urtheil sprach, so brachte man unter andern auch den Petrus Pomponatius vor den Apollo. Dieser war betreten worden, daß er ein Buch gemacht, darin er mit thörichten und trüglichen Argumenten hat beweisen wollen, daß des Menschen Seele sterblich sei. Apollo konnte diesen gottlosen Mann nicht vor sich sehen und befahl, man sollte den verruchten Menschen und seine Bibliothek mit einander verbrennen. Derjenige sei nicht werth, daß er ein Buch lese, der sich allein bemühe, daraus zu beweisen, daß die Menschen Bestien seien. Pomponatius schrie überlaut und erklärte sich, er glaube die Sterblichkeit der Selen nur als ein Philosoph. Da sagte Apollo zu dem Henker, er solle ihn auch nur als einen Philosophen verbrennen. ¹⁾

¹⁾ Vielleicht bezieht sich auf diese Doppelstellung des Pomponatius die ihm zu Ehren geprägte Münze: Auf der einen Seite sieht man das Brustbild mit der Umschrift: *Petrus Pomponatius. Mantuanus Philosophus illustris*; auf der anderen Seite einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln

Die Kirche hatte die Lehre von der zweifachen Wahrheit ausdrücklich auf dem Lateran-Concil vom 19. December 1512 verdammt. Es verurtheilt sowohl diejenigen, welche die Seele für sterblich halten, als auch diejenigen, welche ihre Einheit in allen Menschen annahmen (— also Alexandristen und Averroisten gleichmäſsig —), und solche, welche behaupten, daß diese Meinungen, obgleich dem Glauben entgegengesetzt, dennoch philosophisch wahr seien. „Und da das Wahre dem Wahren niemals widersprechen kann, bestimmen wir, daß jeder Satz, welcher der Wahrheit des geoffenbarten Glaubens entgegengesetzt ist, durchaus falsch ist“¹⁾. Den Professoren der Philosophie wird aufgegeben, die heterodoxen Meinungen zu widerlegen, nachdem sie dieselben auseinanderzusetzen hätten. In dem Beschlufs des Concils wird ausdrücklich auf solche Sätze hingewiesen, welche dem Averroismus angehören: die Sterblichkeit oder Einheit der Seele, die Ewigkeit der Welt sind zumal die Fragen, bei deren Behandlung die Philosophen mit allem Ernste die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen versuchen sollen.²⁾ Den Klerikern wird endlich verboten, mehr als fünf Jahre dem Studium der Philosophie und Poesie zu widmen, wenn sie nicht damit das Studium der Theologie und des kanonischen Rechts verbänden. Daß diese Bulle nicht viel nützte, zeigt sich darin, daß der Streit mit Pomponatius in den folgenden Jahren so heftig werden konnte, und die verurtheilte Lehre immer von Neuem aufgestellt wurde.

und um die Füſse herum einen Kranz, unter welchem ein Lamm steht. Darum steht: *Duplex Gloria*. Siehe darüber bei Heumann, l. c.

¹⁾ *Concil. Lateran. V, sessio VIII*, bei Labbe, *Concil. t. XIX*, col. 842.

²⁾ *Insuper omnibus et singulis philosophis distincte praecipiendo mandamus et quum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, quale hoc est de animae mortalitate aut unitate, et mundi aeternitate ac alia hujusmodi, teneantur veritatem religionis Christianae omni conatu manifestam facere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, quum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere* (Labbe, l. c.).

Alexander Achillino aus Bologna, Professor in Padua, seit 1509 wieder in seiner Vaterstadt, hielt im Allgemeinen am Averroismus fest und lehrte mit solchem Beifall, daß man ihm den hochtönenden Namen des zweiten Aristoteles beilegte. Er suchte, wie auch sonst die Anhänger dieser Philosophie damals, orthodox zu erscheinen, indem er fortwährend die Unterscheidung von Theologie und Philosophie betonte und so wiederum eine zweifache Wahrheit annahm. Mit mehr Recht erwähnen wir:

Augustinus Niphus, den Schüler des Vernias und Gegner des Pomponatius. Er folgte zuerst seinem Lehrer und theilte und vertheidigte dessen averroistische Ansichten in seinem Buch „über den Intellect und die Dämonen“. Dadurch aber soll er die Väter der Kirche dergestalt gegen seinen Kopf und Ruf aufgebracht haben, daß er sich nur mit Hilfe des paduanischen Bischofs Petrus Barocius der ihn bedrohenden Gefahr zu entziehen vermochte. (*Naudaeus in Judicio de Aug. Nipho, ejus Oper. moral. praefixo.* — P. Bayle, *dict. T. III*, p. 514). Dies Mißgeschick machte ihn vorsichtiger und nun fing er an *ὀρθοδοξοτέρας* seine Erfahrung und Wissenschaft zu beweisen. In dieser Weise lehrte er die Philosophie in Pisa, Bologna, Salerno, Padua und Rom. Leo X. ließ ihn das Wappen der Medicäer führen und trug ihm die Widerlegung des Pomponatius auf. Seine Aufgabe, diesem gegenüber nachzuweisen, daß es mit den Principien der aristotelischen Philosophie nicht in Widerspruch stünde, die Unsterblichkeit zu lehren, versuchte er mit einem großen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu lösen. Sonst meinte er, niemals etwas behauptet zu haben, was dem Glauben zuwider wäre, und findet es zweckmässig, seinen philosophischen Auseinandersetzungen ein „Aber wir Christusverehrer“ oder „Aber wir Katholiker“ hinzuzusetzen. Ferner nennen wir hier:

Zimara († 1532), der sich scharf dagegen ausspricht, philosophische Systeme mit den Lehren des Christenthums in Uebereinstimmung bringen zu wollen. „Die so thun, stehen

in der Mitte zwischen Averroës und den Christen: denn sie wollen die Einheit des Intellects mit Averroës festhalten und sie mit den Principien des Christenthums vertheidigen und das kann keinen Bestand haben Vielmehr zeigt sich uns die Wahrheit auf zwei Wegen, bei den Propheten und den Philosophen (— es gibt also eine theologische und philosophische Wahrheit —); im Falle eines Zweifels aber ist die Meinung der letzteren aufzugeben, denn manches haben wohl die Philosophen (Aristoteles) nicht gesehen, was die Propheten, die auf eine höhere Stufe gestellt sind, als jene, — da sie mehr auf Gott gerichtet sind, als es die Philosophen gewesen.¹⁾“ Das ist nichts anderes, als was wir bei Pomponatius gefunden haben; die Anerkennung, daß etwas was theologisch wahr sei, was die Philosophen nicht für wahr halten können, zeigt sich also auch bei Zimara.

Ferner hat ein ungedruckter Commentar eines unbekannten Magister Calaber, der den reinen Averroismus zeigt, den Schluß: „Wir haben es bewiesen nach den Philosophen.“ Daraus folgt von selbst, daß von theologischen Principien aus das Resultat ein anderes sein würde, also die Unterscheidung: philosophisch wahr, theologisch falsch.²⁾

Endlich scheint uns Cremonini († 1631) als der letzte bemerkenswerth, welcher die Lehre vertrat, deren Geschichte uns bisher beschäftigte. Er war durchaus nicht rechtgläubig³⁾; aber obgleich ihm der active Intellect Gott selbst ist und „die Welt niemals ist; sie entsteht immer und stirbt,“ behauptet er doch stets seine Orthodoxie.⁴⁾ Er lehrte aristotelische Philosophie und war ohne Zweifel von der Wahrheit derselben überzeugt; um aber der Inquisition zu entgehen, schied

¹⁾ *Opp. Averb. t. XI, p. 210.*

²⁾ S. Sätze, wie *Quod materia sit una numero, probatur. — Quod materia communis sit pluribus probatur. — Quod prima causa necessario movet et operatur et non potest non operari, quia bonum non potest, quin communicet aliis bonitatem suam. —*

³⁾ Bayle, *Art. Cremonini.*

⁴⁾ Bei Naudaeus: „*Nihil habebat pietatis et tamen pius haberi volebat.*“

er diese Consequenzen der Philosophie von dem Inhalt der Glaubenssätze, „die er durchaus nicht angreifen wolle“. Bemerkenswerth ist seine Einleitung zu Aristoteles „de Anima“, welche an Feinheit der Wendungen alles übertrifft, was seine Vorgänger in ähnlicher Weise vorgebracht haben.¹⁾ „Indem wir im Begriff stehen, die Bücher des Aristoteles über die Seele zu erklären, und obgleich wir sie denjenigen Zuhörern auseinanderzusetzen, von welchen weder zu fürchten ist noch geglaubt werden kann, daß sie von dem Pfade der rechten Wahrheit, welchen die christliche Religion geoffenbart hat, abweichen werden, wegen der heiligen und religiösen Institutionen, in welchen sie leben, so dürfen wir wegen unseres Amtes zu lesen doch nicht ohne Vorrede eine derartige Betrachtung beginnen. So sollt ihr also daran erinnert sein, daß wir in dieser Besprechung auch nicht sagen werden, was über die menschliche Seele zu denken sei, denn das ist in der heiligen römischen Kirche vorgeschrieben; sondern daß wir nur sagen werden, was Aristoteles gemeint hat. Denn durch Weisheit würden wir sicherlich in Thorheit gerathen, wenn wir mehr dem Aristoteles, als den heiligen Männern glauben wollten etc.“ — Die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit ist hieraus klar. Bei jedem gefährlichen Satze sagt Cremonini schleunigst: Bemerket wohl, daß ich nicht meine eigene Meinung vorbringe, sondern die des Aristoteles. „Hierbei,“ heißt es weiter, haben wir gesagt, nicht was wir über die Seele und den thätigen Intellect denken; denn wir denken dasselbe, was unsere Mutter die Kirche denkt; sondern wir haben gesagt, was Aristoteles gedacht zu haben scheint.“ „Dieses Philosophen Aussprüche aber, sind, wie wir das oft ausgesprochen haben, nicht festzuhalten, sondern das, was die christliche Wahrheit meint.“ Das war also der Kunstgriff, durch welchen damalige Philosophen sich einige Unabhängigkeit zu sichern suchten: compromittirende Aeußerungen setzten sie unter fremdem Namen weitläufig ausein-

¹⁾ Bayle: „Crémonin cachait finement son jeu en Italie.“

ander, lehnten sie dann ab und widerlegten sie. Doch trugen sie Sorge, daß diese Widerlegung recht schwach ausfiel und zur Genüge den Gedanken des Widerlegenden verrieth. Was Aristoteles meint, das hält Cremonini offenbar für die Wahrheit; nach kirchlicher Ansicht ist das jedoch falsch, und nun um sich zu schützen, erklärt er die letztere für auch wahr. So kommen wir wieder auf den Satz, daß etwas philosophisch wahr ist, nicht aber theologisch. Dies zeigt sich deutlich in den Worten derselben Vorrede: „Alle Gründe, durch welche Aristoteles, wenn er über die Seele spricht, der Wahrheit entgegen zu sein scheint, lösen hauptsächlich die Theologen auf.“ Er bringt es doch nicht über's Herz, den Aristoteles geradezu des Irrthums zu beschuldigen; es gebe auch gar nicht viele Punkte, „in denen er mit der Wahrheit (d. h. der theologischen) nicht übereinstimmt.“ Uebrigens wolle er ihn nicht widerlegen: „denn,“ fährt er fort, „wenn etwas gesagt wird (sc. von mir), was mit der Wahrheit (d. h. der kirchlich dafür gehaltenen) nicht übereinstimmt, so habt ihr bei jenen Theologen, besonders bei Thomas von Aquino, Alles, was darauf zu antworten ist.“ Bei den Theologen also, nicht bei den Philosophen; philosophisch ist er nicht zu widerlegen und theologisch sind seine Meinungen falsch. „Aristoteles ist auch nur ein Mensch, und es sagt die Schrift: Jeder Mensch fehlt, Gott allein ist die Wahrheit; deshalb müssen wir die Wahrheit aus Gott selbst und den heiligen Männern, die aus Gott geredet haben, entnehmen und diese Wahrheit immer und standhaft über alle Meinungen Anderer setzen, wie sehr auch die Männer, welche sie vorgetragen haben, bei der Welt in Achtung stehen.“ — Diese Taktik des Cremonini, die aristotelischen Lehren nur als philosophisch berechtigt vorzutragen, hätte ihm doch beinahe nichts genützt. Wir haben vom 3. Juni 1619 einen Brief des Grossinquisitors von Padua an ihn, worin er ihn an die Beschlüsse des Lateran-Concils erinnert, nach denen die Professoren die Widerlegung der philosophischen Irrthümer ernstlich vortragen sollten. Auch

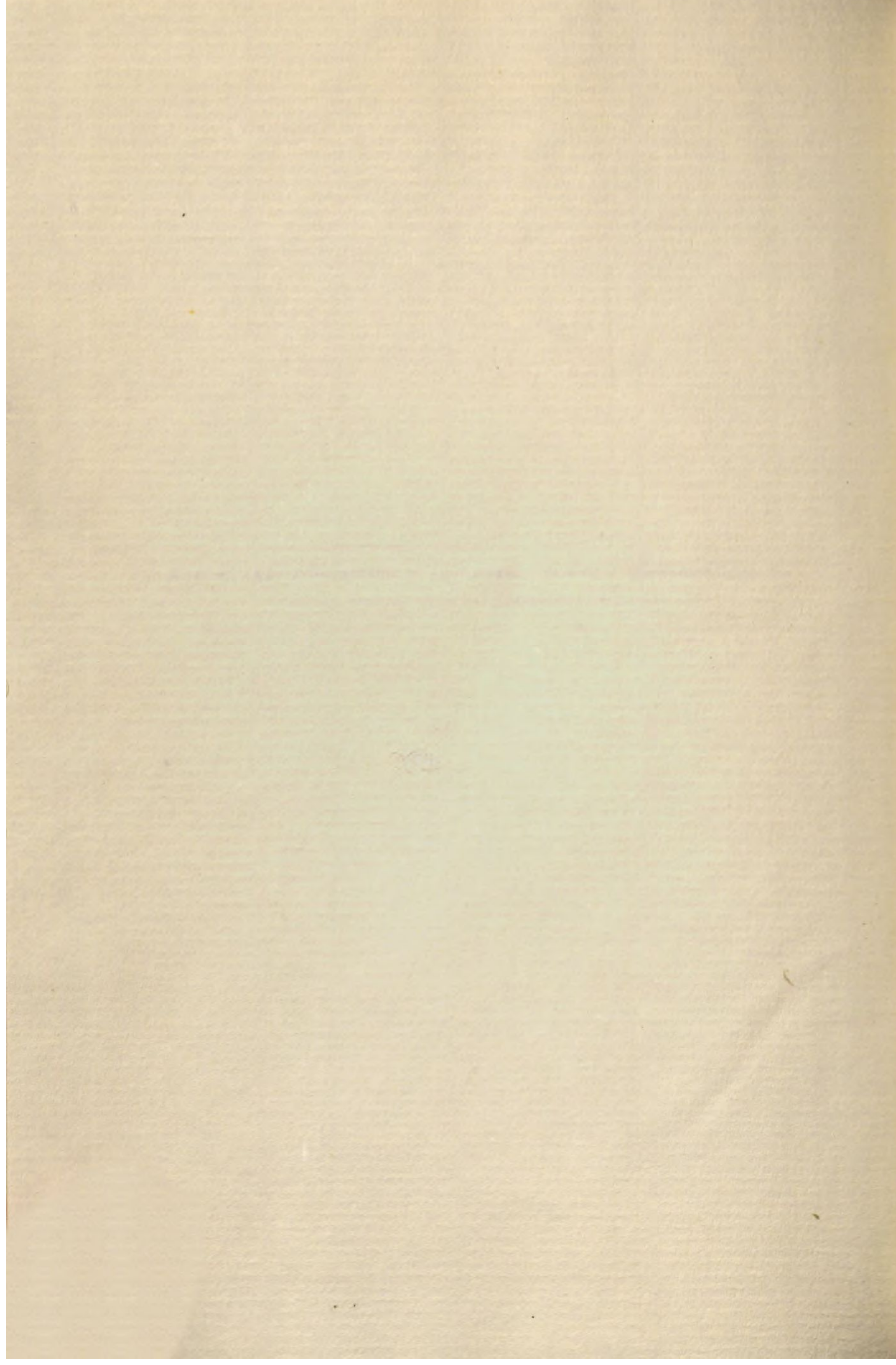
habe Cremonini durchaus nicht allein aristotelische Meinungen vorgetragen, sondern sogar aus eigenem Verstande gewisse Arten von Erklärungen und Unterscheidungen erfunden, welche Behauptungen enthielten, die der Censur unterworfen werden müßten. Deshalb solle er seine Apologie gewissenhaft verbessern, damit er der christliche und katholische Philosoph sei, der er sein wolle. — Auch mißbilligte der Inquisitor die Art und Weise, durch welche Cremonini sich die Möglichkeit eröffnet habe, seine Ansichten zu erklären. Er meint offenbar die von ihm acceptierte Scheidung von theologischer und philosophischer Wahrheit. Wenn er sich aber weigern sollte, Widerruf zu leisten, so habe er ein Verbot seiner Bücher zu gewärtigen. „Außerdem möget Ihr wohl erwägen, daß der Widerruf von Glaubenssachen klar und deutlich sein muß und nicht verhüllt und doppelsinnig.“ Man durchschaute den paduanischen Professor. Der aber wollte nicht widerrufen: seine Apologie sei von den Senatoren gebilligt worden, er sei daher nicht befugt, Hand an sein Buch zu legen. Was ferner die Aenderung seiner Redeweise anbetreffe, so wisse er nicht, wie er versprechen könne, sich selbst umzugestalten. „Der Eine hat die Art, der Andere jene.“ Die Auslegung des Aristoteles aber, sagte er, „kann, und will ich nicht zurücknehmen, weil ich ihn so verstehe; ich werde dafür bezahlt, ihn so zu erklären, wie ich ihn verstehe, und wenn ich das nicht thäte, so würde ich zur Herausgabe des Geldes gezwungen sein. Also will ich nicht widerrufen wegen meiner Ehre, des Interesses des Lehrstuhles und ebenso des Fürsten. Aber es gibt ein Mittel: Der, welcher schreibt, sei mein Gegner, ich werde schweigen und nicht darnach trachten, anders zu antworten.“ Daß er seine Uebersetzungen darnach ändern werde, fällt ihm nicht ein, zu sagen. Zum Schluß verspricht er, sich als guter Katholik zu betragen und keinem anderen Philosophen an christlicher Frömmigkeit nachzustehen. —

Damit schliessen wir diese historischen Nachweisungen;

sie zeigen uns, wie die hier behandelte Lehre den Philosophen meist zur Deckung gegen kirchliche Angriffe hat dienen müssen. Sie trennten Theologie und Philosophie durch diese Lehre, ohne aber über das Verhältniß beider etwas genaueres festzusetzen. Sie sprachen einfach aus, daß es in der Philosophie Sätze gäbe, die von der Theologie nicht anerkannt werden könnten. Wenn nun die Kirche dem gegenüber stets behauptete, daß es nur eine Wahrheit gäbe, so hatte sie damit durchaus Recht, nicht aber damit, daß diese nur in der Kirche zu finden sei. So hatte die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit relative Berechtigung gegenüber dieser kirchlich-scholastischen Ansicht, nach welcher Theologie und Philosophie identisch sind, indem mit ihr zuerst die Unhaltbarkeit des scholastischen Principis ausgesprochen wurde. Möglich aber war diese Lehre nur durch die Voraussetzungen der dogmatischen Philosophie überhaupt, daß das Transcendentale ebenso dem Denken geöffnet sei, wie das durch Erfahrung Gegebene. Die Philosophen des Mittelalters meinten mit formaler Logik Fragen lösen zu können, die sich dem philosophischen Denken überhaupt entziehen. Weil sie mit ihren Principien auf ganz sichere Weise zu Resultaten gelangt zu sein glaubten, die den religiösen Ueberzeugungen, wie z. B. die Unsterblichkeit der Seele ist, widersprachen, sahen sie sich, so lange sie nicht ganz mit dem Dogma brechen wollten oder die Auctorität der Kirche zu fürchten hatten, gezwungen, das was die Theologie in ganz anderer Weise über denselben Punct sagte (daß es also eine individuelle Unsterblichkeit gäbe) ebenfalls als wahr anzuerkennen, oder anzunehmen, daß ihre Ansicht philosophisch wahr, aber theologisch falsch, die Ansicht der Kirche indels theologisch wahr, aber philosophisch falsch sei. So lange man einerseits die Religion nur für einen Complex von Glaubenssätzen hielt, andererseits das Erkenntnißvermögen nicht durchforscht hatte, konnte man über das Verhältniß von Theologie und Philosophie nicht in's Klare kommen. Daher blieb die Frage ungelöst, bis Kant die Kritik der reinen Vernunft schrieb

und der Philosophie ihre Grenzen zog, bis Schleiermacher die Religion nachwies als im Gemüthe des Menschen begründet und sie so trennte von bisheriger theologischer Satzung, die zur eigenen Existenz der Philosophie wie einer Magd sich bedient hatte. Es gibt also, und das ist das wahre Moment in der Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit, Sätze, die philosophisch weder genügend erwiesen noch widerlegt werden können, die ihre eigentliche Begründung aber in dem religiös bestimmten Gemüth des Menschen und darin ihre unmittelbare Wahrheit haben.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.





Maywald, Max

Die Lehre von der zweifachen Wahrheit ein Versuch der Trennung von
Theologie und Philosophie im Mittelalter ; ein Beitrag zur Geschichte der
scholastischen Philosophie

Berlin 1871

Ph.u. 339 n

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11018167-3